*En esta obra, Emile Benveniste aplica el método lingüístico comparativo al análisis del vocabulario de las grandes instituciones en las principales lenguas indoeuropeas. Partiendo de las correspondencias entre las formas históricas, se pretende, más allá de las designaciones, que son a menudo muy divergentes, alcanzar el nivel profundo de las significaciones en las que se basan, para encontrar la noción primera de la institución como estructura latente, sumida en la prehistoria lingüística.*

---

*Emile Benveniste*

# *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*




Emile Benveniste
Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas
200

ÉMILE BENVENISTE

# VOCABULARIO DE LAS INSTITUCIONES INDOEUROPEAS

I. Economía, parentesco, sociedad.
II. Poder, derecho, religión.

Sumarios, cuadros e índices preparados por JEAN LALLOT.

Versión castellana de
MAURO ARMIÑO

Revisión y notas adicionales de
JAIME SILES



Título original: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes.*
© 1969 Les Editions de Minuit, Paris.




Príncipe de Vergara, 81, 1.° - Madrid-6
ISBN: 84-306-1200-9
Depósito Legal: M. 25978-1983
*PRINTED IN SPAIN*

# PRÓLOGO

La obra cuya primera parte (*) es ésta, lleva un título explícito, resultado de investigaciones que tienen por objeto una notable porción del vocabulario indoeuropeo. Pero la naturaleza de los términos estudiados en este vocabulario, el método aplicado y el análisis que propone, exigen algunas aclaraciones.

Entre las lenguas del mundo, las de la familia indoeuropea se prestan a las investigaciones más extensas tanto en el espacio como en el tiempo, a las más variadas y de mayor profundidad, debido a que esas lenguas se han extendido desde el Asia Central al Atlántico, a que están atestiguadas en una duración de casi cuatro milenios, a que están vinculadas a culturas de niveles diferentes, pero muy antiguos, y algunos de ellos de los más ricos que han existido; y, por último, a que varias de esas lenguas han producido una literatura abundante y de gran valor. También por esto han constituido durante mucho tiempo el objeto exclusivo del análisis lingüístico.

El indoeuropeo se define como una familia de lenguas salidas de una lengua común y que se han diferenciado por separación gradual. Es, por tanto, un acontecimiento global e inmenso lo que captamos en su conjunto, dado que se descompone a lo largo de los siglos en una serie de historias distintas, cada una de las cuales es la historia de una lengua particular.

Mientras las fases de estas migraciones e implantaciones sigan siéndonos desconocidas, el milagro estriba en que podemos designar con total seguridad a los pueblos que formaron parte de la comunidad inicial y reconocerlos, con exclusión de todos los demás, como indoeuropeos. La razón de ello es la lengua, y sólo la lengua. La noción de indoeuropeo vale ante todo como noción lingüística, y si podemos ampliarla a otros aspectos de la cultura, será también a partir de la lengua. El concepto de parentesco genético no tiene en ningún otro dominio lingüístico un sentido tan preciso ni una justificación tan clara. En indoeuropeo encontramos el modelo mismo de las relaciones de correspondencia que delimitan una familia de lenguas y permiten reconstruir sus estados anteriores hasta la unidad primera.

Desde hace un siglo, el estudio comparativo de las lenguas indoeuropeas ha seguido dos direcciones de sentido opuesto, pero complementario. Por un lado, se procede por reconstrucciones fundadas en los elementos, simples o complejos, que entre lenguas diferentes son susceptibles de ser comparados y pueden contribuir a restituir el

---

(*) La edición francesa de esta obra consta de dos volúmenes: 1) *Economía, parentesco, sociedad*, y 2) *Poder, derecho, religión*, que en castellano se presentan en uno solo, dividido en dos partes, I y II *(N. T.)*.

prototipo común, ya se trate de fonemas, de palabras enteras, de desinencias flexivas, etc. Se presentan así modelos que sirven a nuevas reconstrucciones. Por otro lado, en una vía de sentido opuesto, se parte de una forma indoeuropea bien establecida para seguir las formas que han salido de ella, las vías de la diferenciación dialectal, los conjuntos nuevos que de ella resultan. Los elementos heredados de la lengua común se encuentran incorporados a estructuras independientes que son las de lenguas particulares; a partir de ese momento se transforman y adoptan valores nuevos en el seno de oposiciones que se crean y que ellas determinan. Hay que estudiar, por tanto, por un lado, las posibilidades de reconstrucción, que unifican vastas series de correspondencias y revelan la estructura de los datos comunes; por otro, el desarrollo de las lenguas particulares, porque ahí está el cuadro productivo, ahí germinan las innovaciones que transforman el sistema antiguo. Entre estos dos polos se mueve el comparatismo y su esfuerzo apunta precisamente a distinguir las conservaciones y las innovaciones, a dar cuenta de las identidades y también de las discordancias.

A las condiciones generales que impone el principio de la comparación entre lenguas se añaden las particularidades propias del dominio léxico que es el del presente estudio.

Desde muy pronto a los especialistas del indoeuropeo les pareció que las concordancias entre los vocabularios de las lenguas antiguas ilustraban los principales aspectos, materiales sobre todo, de una cultura común; de este modo se recogieron las pruebas de la herencia léxica en los términos de parentesco, en los numerales, en los nombres de animales, de metales, de instrumentos agrícolas, etc. Varios autores sucesivos, desde el siglo XIX hasta estos últimos años, se han dedicado a preparar repertorios, que siguen siendo muy útiles, de estas nociones comunes.

Nuestra empresa es completamente distinta. No hemos tratado en modo alguno de rehacer un inventario de las realidades indoeuropeas en tanto que definidas por grandes correspondencias léxicas. Al contrario, la mayor parte de los datos que tratamos no pertenecen al vocabulario común. Son específicos como términos de instituciones, pero en lenguas particulares, y lo que analizamos es su génesis y su conexión indoeuropea. Nos proponemos, por tanto, estudiar la formación y la organización del vocabulario de las instituciones.

El término de institución debe entenderse aquí en sentido lato: no solamente las instituciones clásicas del derecho, del gobierno, de la religión, sino también aquellas instituciones menos aparentes que se esbozan en las técnicas, los modos de vida, las relaciones sociales, los procesos verbales y mentales. Es una materia en sí ilimitada, y la meta de nuestro estudio consiste precisamente en ilustrar la génesis del vocabulario a ella referido. Por regla general, escogemos el punto de partida en una u otra de las lenguas indoeuropeas, entre los términos dotados de un valor que se impone, y en torno a este dato, por el examen directo de sus particularidades de forma y de sentido, de sus relaciones y oposiciones actuales, y, luego, mediante la comparación de formas emparentadas, restituimos el contexto en que se ha especificado, a menudo al precio de una profunda transformación. Intentamos, pues, restaurar los conjuntos que la evolución ha dislocado, sacar a la luz estructuras enterradas, devolver a su principio de unidad las divergencias de los empleos técnicos, y al mismo tiempo mostrar cómo las lenguas reorganizan sus sistemas de distinciones y renuevan su aparato semántico.

El aspecto histórico y sociológico de estos procesos queda para otros. Si nosotros nos ocupamos del verbo griego *hēgéomai* y de su derivado *hēgemṓn*, es para ver cómo se ha constituido una noción que es la de la «hegemonía», pero sin miramientos

para con el hecho de que el gr. *hēgemonía* es alternativamente la supremacía de un individuo, o de una nación, o el equivalente del *imperium* romano, etc.; sólo nos importa la relación, difícil de establecer, entre un término de autoridad tal como *hēgemṓn* y el verbo *hēgéomai* en el sentido de «pensar, juzgar». Con ello aclaramos la *significación:* otros se encargarán de la *designación.* Cuando hablamos de la palabra germánica *feudum* en relación con los términos de ganadería, no mencionamos la feudalidad más que por preterición. Los historiadores y los sociólogos verán mejor entonces qué es lo que pueden retener de los presentes análisis donde no entra ningún presupuesto extralingüístico.

La tarea del lingüista se ve así limitada. Toma su materia en el vasto tesoro de las correspondencias adquiridas, que se transmiten sin gran cambio de un diccionario etimológico a otro. Estos datos son por naturaleza poco homogéneos. Cada uno proviene de una lengua diferente y constituye una pieza de un sistema distinto, comprometido en un desarrollo imprevisible. En primer lugar, hay que demostrar que estas formas se corresponden y que continúan un mismo original; también hay que explicar las diferencias, a veces considerables, que pueden presentar en su estado fonético o morfológico, o en su sentido. Así, se puede relacionar el armenio *k^c^un,* «sueño», con el latín *somnus,* «sueño», porque se conocen las reglas de correspondencia que permiten restituir una forma común **swopno-*. Se puede relacionar el verbo latino *carpo,* «coger», con el sustantivo alemán *Herbst,* «otoño», porque *Herbst* es en antiguo alto alemán *herbist* y porque *herbist* se remonta a una forma pregermánica **karpisto-* que significa propiamente «(tiempo) el más apropiado para la cosecha» (cfr. inglés *harvest),* cosa que confirma un tercer dato, el sustantivo griego *karpós,* «fruto de la tierra, producto de la cosecha». Pero una comparación tan simple y a primera vista tan satisfactoria como la de la raíz *teks-* en latín (en el verbo *texo)* y de la raíz *takṣ-* en sánscrito, formas que se corresponden exactamente, choca con una grave dificultad: lat. *texo* significa «tejer», pero *takṣ,* «talar con el hacha»; no se ve cómo uno de estos sentidos podría derivarse del otro, ni de qué sentido anterior podrían proceder uno y otro; «tejido» y «carpintería» parecen irreductibles a una técnica común.

En el seno mismo de una lengua, las formas de un mismo vocablo pueden dividirse en grupos distintos y poco conciliables. Así, de la raíz **bher-,* representada por *fero,* el latín ha sacado tres grupos diferentes de derivados que forman otras tantas familias léxicas: 1) *fero, porter* (*) [llevar], en el sentido de la gestación, de donde *forda,* «mujer llena», forma grupo con *gesto;* 2) *fero, porter* [llevar] en el sentido de *comporter,* [comportar] designa las manifestaciones de la suerte, de donde *fors, fortuna,* y sus numerosos derivados que entrañan también la noción de «fortuna, riqueza»; 3) *fero,* «llevar» en el sentido de *emporter* [llevarse], forma grupo con *ago* y se define por la noción de rapto y de botín. Si comparamos las formas y los derivados de *bhar-* en sánscrito con ésta, tendremos un cuadro más variado aún: a los valores señalados se añadirán el de «llevar», como *supporter* [soportar], tomar a su cargo, de donde *bhartṛ-,* «marido»; la de *porter* [portar], hablando de la montura, de donde «cabalgar», etc. Ahora bien, a poco que se haya estudiado en detalle cada uno de estos grupos se verá que en cada caso forma un conjunto léxico coherente, articulado por una noción central y dispuesto a proporcionar términos institucionales.

---

(*) En francés se emplean en estos párrafos varios términos: *porter, comporter, emporter, supporter,* con una misma raíz, imposible de mantener en castellano *(N. T.)*

Se han hecho grandes esfuerzos para mostrar cómo vocablos, en principio poco diferenciados, han asumido progresivamente valores especializados y constituyen de este modo conjuntos que traducen una evolución profunda de las instituciones, la aparición de actividades o de concepciones nuevas. Este proceso interior de una lengua puede actuar también sobre otra lengua por contacto de cultura; relaciones léxicas instauradas en griego por un desarrollo propio han servido de modelo, por vía de traducción o de transposición directa, a relaciones similares en latín.

Hemos tratado de hacer resaltar un doble carácter propio de los fenómenos aquí descritos: por un lado, el complejo enmarañamiento de estas evoluciones que se desarrollan durante siglos o milenios y que el lingüista debe devolver a sus factores primeros; por otro lado, la posibilidad de separar, no obstante, ciertas tendencias muy generales que rigen estos desarrollos particulares. Podemos comprenderlas, reconocerles una cierta estructura y ordenarlas en un esquema racional, si sabemos estudiarlas directamente dejando a un lado traducciones simplistas y si sabemos establecer también ciertas distinciones esenciales, sobre todo —e insistiremos en ellos en varias ocasiones— en la existencia entre designación y significación, por culpa de la cual tantas discusiones sobre el «sentido» zozobran en la confusión. Se trata de, por la comparación y mediante un análisis diacrónico, hacer aparecer allí donde, al principio, no tenemos más que una designación, una significación. Así, la dimensión temporal se convierte en una dimensión explicativa.

La naturaleza de esta investigación prescribe a la demostración su paso. Aquí no se encontrarán ni discusiones de detalle ni referencias bibliográficas. La materia de nuestros análisis se encuentra en todos los diccionarios etimológicos; apenas vemos trabajos anteriores con los que habríamos podido confrontar nuestros propios razonamientos. Todo cuanto decimos proviene de estudios de primera mano sobre los hechos utilizados. Nos hemos esforzado por resultar inteligibles a los lectores no especializados sin traicionar las exigencias de la demostración, pero hay que reconocer que las ramificaciones, las conexiones tan diversas que surgen en el curso de esta exploración hacen penosa una exposición seguida. No es fácil hacer divisiones nítidas entre los temas tratados. Necesariamente se verán interferencias entre las partes de esta obra, puesto que las hay entre los datos de este vocabulario. No obstante, esperamos que quienes tengan a bien seguir hasta el final la exposición de nuestras investigaciones encontrarán en ella materia de reflexiones generales, en especial sobre la posibilidad de aplicar algunos de los modelos aquí propuestos al estudio de las lenguas o de las culturas a las que, por carencia de documentos escritos, falta perspectiva histórica.

El presente trabajo ha sido preparado por varias series de conferencias dadas en el Collège de France y que Lucien Gerschel ha querido recoger. Hemos corregido profundísimamente, a menudo reescrito por entero, esa primera redacción a la que hemos añadido nuevos desarrollos. Algunas partes habían sido, anteriormente, objeto de artículos más desarrollados, cuyas referencias damos. Para hacer la exposición más accesible, según una sugerencia de Pierre Bourdieu, que ha revisado el conjunto y nos ha hecho útiles observaciones, cada capítulo está precedido de un resumen. Jean Lallot ha redactado esos breves textos liminares; se ha encargado además del acabado del manuscrito, y ha esbozado el cuadro de las lenguas así como los índices. Le agradecemos aquí su ayuda y el celo que ha puesto en su tarea.

Émile BENVENISTE

# ABREVIATURAS

| | |
|---|---|
| < | procedente de |
| > | que lleva a |
| Il. | Ilíada |
| Od. | Odisea |
| R. V. | Rig Veda |
| *a. a. a.* | antiguo alto alemán |
| *a. esl.* | antiguo eslavo |
| *al.* | alemán |
| *angl.* | anglosajón |
| *a. ingl.* | antiguo inglés |
| *a. nor.* | antiguo noruego |
| *a. prus.* | antiguo prusiano |
| *arm.* | armenio |
| *av.* | avéstico |
| *esl.* | eslavo |
| *fr.* | francés |
| *gót.* | gótico |
| *gr.* | griego |
| *hit.* | hitita |
| *hom.* | griego homérico |
| *i. e.* | indoeuropeo |
| *i. ir* | indoiranio |
| *ingl.* | inglés |
| *ir.* | iranio |
| *irl.* | irlandés |
| *isl.* | islandés |
| *ital.* | italiano |
| *kot.* | kotanés |
| *lat.* | latín |
| *let.* | letón |
| *lit.* | lituano |
| *m. a. a.* | medio-alto-alemán |
| *mic.* | micénico |
| *osc.* | osco |
| *pel.* | pelvi |
| *scr.* | sánscrito |
| *sogd.* | sogdio |
| *toc.* | tocario |
| *umbr.* | umbro |
| *véd.* | védico |

# PRIMERA PARTE

## LIBRO 1

# LA ECONOMÍA

SECCIÓN I

# GANADO Y RIQUEZA

## CAPÍTULO 1

# MACHO Y REPRODUCTOR

*Sumario.* Contrariamente a las etimologías tradicionales, hay que distinguir, en el nivel indoeuropeo, dos nociones:

– una física, la de «macho», i.e., **ers-*,

– otra funcional, la de «reproductor», i.e., **wers-*.

Una aproximación semántica entre estas dos raíces sólo se observa en sánscrito y debe ser considerada secundaria.

Consideraremos, en primer lugar, términos típicos relativos a la ganadería. Estudiaremos las diferenciaciones características de técnicas particulares; en el orden léxico, como por lo demás en lingüística, las diferencias son instructivas, tanto si se presentan de entrada como si se las discierne por el análisis de un conjunto unitario. Una distinción inmediata y necesaria en una sociedad de ganaderos es la distinción entre animales machos y hembras. En el vocabulario queda señalada por palabras que pueden pasar por comunes debido a que aparecen en varias lenguas, aunque no siempre con las mismas determinaciones.

Para la primera palabra que vamos a estudiar tenemos una serie de correspondencias relativamente estables, pero que implican variaciones; se trata del nombre del macho:

scr. { *ṛṣabha* / *vṛṣabha* }   av. { *arəšan* / * *varəšan* }   gr. *ársēn, árrēn*

En avéstico ponemos un vocablo que, aunque por azar no está atestiguado, viene postulado por los derivados av. *varəšna-*, «masculino», *varəšni-*, «macho; morueco».

En griego incluso encontramos formas algo menos próximas en el grupo de *e(w)érsē* (ἐ(w)έρση), *hérsai* (ἕρσαι) (cfr. la forma con *v* del indoiranio) cuyo sentido es: 1) en singular «lluvia, rocío», mientras que: 2) el plural se aplica a los animales; de esta familia sale lat. *uerrēs,* macho de una especie particular, con sus correspondientes en báltico, lit. *veršis,* let. *versis.* Todo está relacionado con ese radical verbal **wers-* de scr. *varṣati,* que significa impersonalmente «llover» (cfr. *eérsē*); relaciónese irl. *frass* «la lluvia» < **wṛstā.*

Entre estas últimas formas y las formas nominales precedentes, hay una diferencia morfológica, que no ha impedido a algún etimologista presentarlas juntas, pero que debe detenernos: por un lado, forma en *w* inicial; por otro, forma con inicial vocálica en indoiranio; asimismo, en griego *árrēn* (ἄρρην) no presenta nunca *w* mientras que en la métrica homérica, *eérsē* = *ewérsē*, de donde *hérsa*.

Los comparatistas han hecho de esta discordancia una alternancia. Pero mientras no nos veamos obligados a admitirlas, hay que economizar todo lo posible semejantes «alternancias». En la morfología indoeuropea, ningún principio permite disociar formas sin *w*- de las formas con *w*-. La hipótesis de un grupo unitario aquí es gratuita; ningún otro ejemplo impondría esta alternancia *w*-/cero. En cuanto al sentido mismo de las palabras así asociadas, allí donde el análisis lo permite, la comparación, como se verá, no se efectúa sin dificultades.

En sánscrito, *vṛṣabha*- y *ṛṣabha*- atestiguan el mismo proceso de formación y la misma noción: es el «toro mitológico» y «el macho en general», epíteto también de dioses o de héroes. En avéstico, por el contrario, las dos palabras (con o sin *w*) no se relacionan con las mismas nociones, y este desacuerdo es instructivo más allá incluso del indoiranio: *arəšan* y **varəšan* son absolutamente distintos desde el punto de vista iranio: *arəšan* en los textos avésticos se opone siempre a una palabra que designa la hembra, a veces *xšaθrī* (término puramente iranio), generalmente *daēnu*. Este último término —indoiranio, cfr. scr. *dhenu*— se relaciona con el grupo del gr. *thêlus*, cfr. la raíz scr. *dhay*-, «amamantar, nutrirse»; de este modo, tenemos aquí una designación específica, funcional, la de la hembra animal.

La oposición *arəšan-: daēnu-* es constante; en las listas de animales encontramos la enumeración de dos series de términos en el mismo orden:

| | | |
|---|---|---|
| «caballo» | *aspa-arəšan-* | *aspa-daēnu-* |
| «camello» | *uštra-arəšan-* | *uštra-daēnu-* |
| «buey» | *gau-arəšan* | *gau-daēnu-* |

El avéstico *arəšan* no designa en modo alguno una especie animal particular como el scr. *ṛṣabha* que, sin ser el nombre exclusivo del toro, es frecuente en esta significación. En cambio, en *arəšan,* no sucede nada semejante: denota el macho, en oposición a la hembra, nada más.

Esta oposición macho/hembra puede tomar en avéstico una forma léxica algo diferente: para los humanos, se emplea *nar/xšaθrī,* donde este último término parece ser el femenino del adjetivo significando «real», es decir, «la reina» —cosa que parece algo extraña, pero que no es inconcebible si se piensa en la correspondencia entre gr. *gunḗ,* «mujer», e ingl. *queen,* «reina—. Hay algunas ligeras variantes: *nar/strī,* donde este último término es el nombre indoiranio de la mujer, cfr. en composición *strīnāman* (cfr. lat. *nōmen*), «de sexo femenino», y a veces una transferencia de *xšaθrī* al reino animal. Todo está claro, la oposición es unívoca. Fuera del iranio, *arəšan* tiene paralelos todo lo exactos que se puede desear con gr. *ārsēn, árrēn,* exactamente en el sentido indicado por el avéstico: es el macho por oposición a la hembra, *árrēn* frente a *thēlus:* la identidad etimológica en los dos términos atestigua una supervivencia indoeuropea.

Consideremos ahora la palabra avéstica **varəšan*. Expresa una noción diferente: la de *reproductor;* ya no se trata de una característica de una clase de seres, sino de un epíteto de valor funcional. Se emplea **varəšan* (de hecho *varəšni-*) con el nombre del

cordero por «morueco»: *maēša-varəšni-;* esta relación no deja duda alguna sobre el sentido. Además tenemos pruebas históricas: * *varəšan* ha dado fonéticamente el persa *gušan* que no es el «macho» (representado en persa por una forma derivada de *nar*), sino el «reproductor».

Fuera del iranio, el latín *uerrēs* es un exacto simétrico por la forma y por el sentido. En efecto, no designa el macho, que es *sūs* para los cerdos (palabra sobre la que volveremos), sino el reproductor: *uerrēs,* el verraco, tiene exactamente el empleo de la forma correspondiente, avéstico * *varəšan.*

¿Qué podemos concluir de este examen? Los temas nominales * *ers-* y * *wers-,* tenidos por idénticos, son formas diferentes, absolutamente separadas por el sentido; también la morfología indica que son distintos. He ahí dos palabras que *riman,* que pueden superponerse, pero que en realidad pertenecen a dos familias independientes: una designa «al macho» opuesto a la hembra; la otra designa una función, la de reproductor del rebaño y no una especie como la primera. En sánscrito, y solamente en sánscrito, se ha realizado un acercamiento bastante estrecho entre *ṛṣabha-* y *vṛṣabha-.* Gracias a una mitología en la que el toro ocupa un lugar eminente, y por efecto de un estilo en que abunda el epíteto magnificante, los dos términos se han vuelto tan equivalentes que el primero ha recibido un elemento sufijal que no pertenece más que al segundo.

Ésa es nuestra primera conclusión. La precisaremos recurriendo a un desarrollo léxico distinto. Entre gr. *eérsē* y *hérsai,* hay probablemente una relación: ¿cómo definirla? El singular *eérsē* designa la pequeña lluvia de la mañana, el rocío. Tenemos además el plural homérico *hérsai* que no aparece más que una vez (Od. 9, 222); en el antro de Polifemo se ha alojado un aprisco donde los animales son colocados por orden de edad, de los adultos a los animales más jóvenes: *hérsai.* Ahora bien, *hérsai* es el plural de *eérsē.* Para comprender esta singular asociación, hemos de destacar en griego dos paralelos: *drósos* significa «gota de rocío»; pero *drósos* en plural designa, en Esquilo, las crías de los animales. He aquí un tercer hecho del mismo orden: *psakás,* que quiere decir «lluvia fina», tiene por derivado *psákalón:* «la cría recién nacida de un animal». Esta relación léxica se aclara de la siguiente manera: los animales muy jóvenes son como el rocío, como gotitas depositadas frescas todavía. Son las crías recién nacidas en tanto que acabadas de nacer. Tal desarrollo de sentido, particular del griego, no habría tenido lugar probablemente si * *wers-* hubiera sido primero el nombre del animal como «macho». Parece, por tanto, establecido que debemos plantear una distinción en indoeuropeo entre dos órdenes de representaciones y dos series de términos que sólo se han visto acercados y reunidos en indio. Por lo demás, en todas partes tenemos dos signos léxicos distintos: uno, * *ers-* que designa el «macho» (gr. *árrēn*), otro, * *wers-,* que transpone la noción inicial de lluvia como humor fecundante en la de «reproductor».

CAPÍTULO 2

# UNA OPOSICIÓN LÉXICA POR REVISAR: *SŪS* Y *PORCUS*

*Sumario.* Ordinariamente se admite

1.° que i.e. **porko* (lat. *porcus*) designa el puerco doméstico, opuesto al animal salvaje, **sū-* (lat. *sūs*);

2.° que la repartición dialectal de **porko-* lleva a la conclusión de que sólo las tribus europeas han practicado la cría de puercos.

Ahora bien, un examen atento enseñará

1.° que en todas las lenguas, en particular el latín, donde se mantiene la oposición **sū-*: **porko-*, estos términos se aplican a la especie doméstica, designando **porko* al «gorrino» frente al adulto **su-*;

2.° que **porko* está atestiguado de hecho en el dominio oriental del indoeuropeo. Existía, por tanto, una cría indoeuropea del puerco, que se ha perdido tempranamente en India y en Irán.

El término latino *uerrēs* forma parte de un conjunto de palabras que designa una especie particular, la especie porcina. Deben precisarse las relaciones entre los términos de esta serie animal en latín, o sea, los tres términos, *uerrēs, sūs, porcus.*

*Sūs y porcus* son indoeuropeos por la misma razón; ambos tienen correspondientes en la mayor parte de las lenguas indoeuropeas. ¿Cuál es la relación de sentido? Por doquiera se plantea como el del animal salvaje y el del animal doméstico: *sūs* designaría la especie porcina en general, bajo su forma salvaje, el «jabalí»; *porcus* sería exclusivamente el puerco de cría.

Habría una distinción indoeuropea muy importante desde el punto de vista de la civilización material de los indoeuropeos, porque *sūs* es común al conjunto de los dialectos, desde el indoiranio al irlandés, mientras que *porcus* queda restringido a la esfera europea del indoeuropeo y no figura en indoiranio. Esta discordancia significaría que los indoeuropeos no conocían el puerco doméstico y que la domesticación del animal no habría tenido lugar sino tras la ruptura de la unidad indoeuropea, cuando una parte de los pueblos se hubo establecido en Europa.

Hoy podemos preguntarnos cómo ha podido tenerse por una evidencia esta interpretación y creer que la diferencia entre *sūs* y *porcus* reflejaba una distinción entre puerco salvaje y puerco doméstico. Hay que dirigirse a los escritores que han tratado en latín de las cosas de la agricultura, Catón, Varrón, Columela, y que emplean el lenguaje de los hombres del campo. Para ellos, *sūs* designa el animal doméstico tanto como el animal salvaje. Desde luego se encuentra *sūs* por animal salvaje, pero el mismo *sūs* designa siempre la especie doméstica en Varrón: las *minores pecudes,* el ganado menor, son *ouis, capra, sūs,* todos ellos animales domésticos.

Otra prueba viene dada por el término *suouetaurilia* [*], que designa el gran sacrificio de lustración triple en que figuran tres animales simbólicos, tres especies, de las que las dos últimas *(ouis, taurus),* notoriamente domesticadas, hacen presumir que *sūs,* que se les asocia, designa también un animal doméstico; esta presunción queda confirmada por el hecho de que jamás se sacrificaron animales salvajes en Roma. Asimismo, gr. *hûs* (ὗς) (= lat. *sūs*) designa el animal doméstico en cantidad de ejemplos. Se distingue con toda seguridad, pero sólo mediante una cualificación, entre la especie salvaje y la especie doméstica: el puerco salvaje se dice *hûs ágrios,* por oposición al puerco doméstico. Por tanto, es un hecho adquirido prehistóricamente, anterior al latín, el que i.e. **sū-* = gr. *hûs* se aplica a la especie útil, que es la especie doméstica.

En los demás dialectos indoeuropeos, las condiciones de empleo de la palabra no son las mismas. En indoiranio, *sū-* designa el puerco salvaje. Las formas históricas scr. *sūkara,* av. *hū-* están construidas sobre un tema idéntico. Según Bloomfield, se parte de *sūka-,* antiguo tema que habría sido sufijado luego en *-ra* siguiendo el ejemplo de otros nombres de animales como *vyāghra,* «tigre», y *sūka-ra* se convierte en *sū* + *kara,* «el animal que hace *sū*» por interpretación paronímica. Además de av. *hū-,* se encuentra en iranio una forma *xūk,* que supone * *kūkka;* el indoiranio tenía, por tanto, una forma sufijada en *-k* que, en el dominio indio y avéstico, se refiere solamente a la especie salvaje. Es que la India e Irán no criaron jamás puercos en fecha antigua. No se encuentra ninguna mención de cría de puercos en los textos. Pero hemos visto, por el contrario, al estudiar los hechos latinos, que en el dominio europeo, la domesticación del puerco se había adquirido mucho antes de la constitución del latín: el nombre genérico ya se empleaba en él para la especie doméstica. Es este sentido de «puerco doméstico» el que el latín utiliza poco más o menos en exclusiva; *sūs* sólo es el «jabalí» en los contextos en que el término genérico bastaba.

Al estudiar el sentido de las palabras que son propias del latín para designar al mismo animal, el puerco, vemos que surge un problema que parece insignificante, pero cuyas consecuencias son bastante notables. Desde el momento en que *sūs* designa la especie en general, y más ordinariamente la especie doméstica, desaparece la distinción que habitualmente se plantea: al designar ambos al puerco doméstico, *sūs* y *porcus* se convierten en sinónimos. Este pleonasmo asombra e invita a examinar de cerca los testimonios que establecen el sentido de *porcus* (y no las traducciones, que sobre ese punto son unánimes).

Podremos comenzar a partir de uno de los términos en que el nombre del animal aparece en una relación consagrada, *suouetaurilia,* término ya citado más arriba, que designa el agrupamiento consagrado de tres animales sacrificados con ocasión de la ceremonia lustratoria. La forma *suouetaurilia* es considerada irregular; en efecto, tenemos:

1) Un compuesto de tres términos de agrupamiento, pero semejantes compuestos están atestiguados en las lenguas indoeuropeas antiguas, cfr. gr. *nykhth-émeron,* «noche y día»; la objeción no se sostiene.

---

[*] *suouetaurilia:* Esta práctica está documentada en la Península Ibérica, cfr. al respecto A. TOVAR, «L'inscription du Cabeço das Fraguas et la langue des lusitaniens», *Études Celtiques,* XI (1966-67), páginas 237-268, y C. J. GUYONVARC'H, *Ogam,* XIX (1967), pp. 253-263. También J. M. GÓMEZ-TABANERA, «La función ternaria en el sacrificio celtibérico», *IX Congreso Nacional de Arqueología* (Valladolid, 1965), Zaragoza, 1966, pp. 257-276 *(J. S.).*

2) Una dificultad fonética, la forma *oue* y no *oui*. Se resuelve si se fija el término en su significación exacta y si se lo restaura en las condiciones que lo han constituido. Éste no es un compuesto ordinario, sino un yuxtapuesto que implica no temas nominales, sino formas casuales. Está formado por una sucesión de tres ablativos: **sū* antiguo ablativo de *sūs* (cfr. *sūbus,* forma antigua en plural); *oue* ablativo regular, finalmente *tauro*. Son realmente tres ablativos yuxtapuestos, estando el conjunto subsumido como una palabra única con el sufijo adjetivo *-ilis, -ilia,* añadido al último término con elisión. ¿Por qué este yuxtapuesto? Es que ha salido de la expresión ritual en que el nombre del animal sacrificado está en ablativo: *sū facere* «sacrificar *por medio* de un animal», y no al animal mismo; *facere* + ablativo es ciertamente la construcción antigua. Por tanto, hacer el acto sagrado *por medio* de estos tres animales; agrupamiento antiguo, consagrado, de estas tres especies en que *sūs* es el nombre de la especie porcina. Hay que volver sobre un capítulo del *De Agricultura*, de Catón (141), texto célebre que describe la forma de proceder en la lustración de los campos, ceremonia de orden privado. En este texto que ha sido leído, citado y utilizado con frecuencia, se trata expresamente de los *suouetaurilia.* Al proceder al sacrificio, el propietario del campo debe pronunciar estas palabras: *macte suouetaurilibus lactentibus esto;* es una plegaria a Marte para que acepte esos *suouetaurilia lactentia,* tres animales «de leche», completamente jóvenes. La demanda es formulada por segunda vez en estos términos: *Mars pater, eiusdem rei ergo, macte hisce suouetaurilibus lactentibus esto,* luego Catón continúa: «cuando inmoles el *porcus,* el *agnus,* el *uitulus* será preciso...», *ubi porcum immolabis, agnum uitulumque, oportet*... De hecho, el sacrificio comprende, por tanto, a los tres animales, que son denominados esta vez *porcus, agnus, uitulus.* Comparemos los términos del sacrificio nominal: *sūs, ouis, taurus,* y los de la ofrenda real: *porcus, agnus, uitulus.* Los términos se siguen exactamente en el mismo orden para designar a los animales sacrificados. Resulta que *uitulus* es la cría del *taurus, agnus* es la cría del *ouis,* por tanto, *porcus* es la cría del *sūs;* esto se deduce de una manera, por así decirlo, matemática, al superponer las denominaciones rituales y las especies reales del sacrificio. La conclusión se impone: *porcus* no puede ser más que el «gorrino». Entre *sūs* y *porcus,* la diferencia no es en modo alguno la que separa el animal salvaje del animal doméstico: es una diferencia de edad, *sūs* es el animal adulto; *porcus,* la cría. Tenemos otro texto para abrirnos los ojos. En el *De re rustica,* de Varrón (lib. II, cap. 1), referido a la cría de los animales, el autor da preceptos a los ganaderos. A los animales jóvenes no hay que destetarlos antes de algunos meses: los *agni,* a los cuatro meses, los *haedi* a los tres meses, los *porci* a los dos meses. De este modo, *porcus* es paralelo de *agnus* y de *haedus.* Podría copiarse la mayor parte del capítulo, tan numerosos son los ejemplos. Varrón indica que se reconoce los *sues* de buena raza *a progenie;* si *multos* porcos *pariunt,* «si dan numerosos *porci*». En la alimentación, se suele dejar durante dos meses porcos *cum matribus,* y un poco más adelante: porci *qui nati hieme fiunt exiles propter frigora,* «los *porci* nacidos en el invierno...»; aquí aparece de manera significativa la relación de *porcus* con *mater.*

En un arcaísmo del vocabulario religioso, los *porci* que tienen diez días *habentur puri,* «son considerados puros», y, por ello, son llamados *sacres* (antigua forma en lugar de *sacri* a partir del adjetivo **sacris*); *sacres porci,* viejísima expresión, «los *porci* de diez días de edad». Asimismo, es frecuente *lactens porcus,* pero nunca encontramos **lactens sus.* Se encuentra un diminutivo, *porculus* o *porcellus,* de igual forma que se encuentra *agnus/agnellus, uitus/uitellus;* pero no existe **sūculus,* por-

que el nombre del animal adulto no implica diminutivo. De este modo, el sentido de *porcus* —¡que puede encontrarse en ese texto casi cuarenta veces!— es constante. No varía en el uso ulterior. Cicerón lo toma en el mismo sentido: a propósito de una *uilla* [propiedad rústica, hacienda en el campo], escribe: *abundat porco, haedo, agno,* expresión en la que los *porci* figuran con los demás animales jóvenes, *haedi* y *agni,* cabritillos y añojos. Conocemos dos nombres del porquero: *sūbulcus* «que se ocupa de los *sues*» (paralelo de *būbulcus*) y *porculator;* ¿qué razón habría para forjar dos términos distintos si las dos palabras *sūs* y *porcus* fueran equivalentes en el sentido? De hecho, el *porculator* se ocupa de los puercos jóvenes, que exigen cuidados particulares; el *sūbulcus,* de los puercos adultos. Queda establecido, por tanto, que en toda la latinidad antigua y hasta la época clásica, *porcus* [*] no designa otra cosa que el «gorrino». El contraste puede ahora entenderse; lo único sorprendente es que no se haya percibido hasta ahora, y que se haya perpetuado una traducción errónea de un término tan común como *porcus.* Esta situación de *sūs* frente a *porcus* es exactamente la del griego *hū́s, sū̂s* (ὗς, σῦς) frente a *khoîros* (χοῖρος). La diferencia es de gran importancia; en el culto doméstico o público, no hay animal que se ofrezca más comúnmente que el *porcus,* el puerco joven.

Lo que nosotros descubrimos lo sabían ya los latinos; Varrón nos da, con una etimología fantasiosa, la equivalencia observada exactamente, *R.R.* II, 1: «porcus *graecum est nomen... quod nunc eum vocant* khoîron». Sabía, por tanto, que *porcus* significaba lo mismo que *khoîron.* Pero la palabra *porcus* existe, además de en latín, en itálico. El contraste es el mismo entre *si* y *purka* en umbro en el texto ritual en que figuran los dos. Hay que ver lo que esta oposición significa en umbro.

La traducción que se da de las Tablas Iguvinas está generalmente en latín, por tanto, es poco límpida. Pero debemos considerar los adjetivos que acompañan a *si* y *porko.* Tenemos *si* con *kumia* [**] traducido por «grauida», *si* con *filiu,* traducido por «lactens», y, por otro lado, *purka.* Ahora bien, la relación de *lactens* con *sūs* es imposible en latín. La diferencia en umbro se vuelve incomprensible: si la palabra umbra *si* puede designar al animal en tanto que *grauida* «grávida» y *lactens,* «de leche», ¿qué puede entonces designar *porcus?* La misma palabra se aplica al adulto y al recién nacido; la diferencia de denominación no se justifica ya; por tanto, la otra palabra, *purka,* resulta inútil.

¿Por qué esta diferencia, aquí *si,* allá *purka,* en un texto ritual tan exacto? El centro del problema está, de hecho, en la significación de *filiu.* Hay otra posibilidad además de la traducción consagrada. Pueden concebirse dos interpretaciones para *filiu:* una por *lactens,* «de leche»; pero también puede pensarse en *lactans,* «que amamanta». En efecto, el umbro *filiu* está emparentado con el gr. *thē̂lus* y *femina* que es, en latín, «la que amamanta», y *thē̂lus,* en griego, significa también eso. En irlandés y en lituano, una forma de esa raíz con sufijo *-l-* se refiere a la madre: lit. *pirm-delú,* «animal que amamanta por vez primera». Podemos, pues, entender el umbro *filiu* no co-

---

[*] En la inscripción de Cabeço das Fraguas, citada en nota anterior, aparece el término *porcom* (acusativo) (cfr. A. Tovar, «La lengua lusitana y los sustratos hispánicos», *Actas del XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románica,* tomo II (Madrid, 1968), pp. 491-497), probablemente con el valor sugerido por Benveniste *(J. S.).*

[**] El umbro *kumiaf, gumia* en el latín de Lucilio y en un pasaje de Apuleyo que lo imita, ha subsistido en el español *gomia* (= «tragón»), como ya indicó F. Bücheler, en *Rheinisches Museum,* XXXVIII, páginas 523-525, y ha subrayado A. Tovar en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua, *Latín de Hispania: Aspectos Léxicos de la Romanización,* Madrid, 1968, pp. 20-21 *(J. S.).*

mo «lactens», sino como «lactans». La cerda es denominada tan pronto «grauida» como «lactans», según que el animal no tenga aún a su cría o ya la haya tenido. Y entonces *purka* se convierte en el nombre de la cría, es el «gorrino» como lat. *porcus,* y la situación que era de cualquier forma incomprensible se vuelve inteligible. De este modo estamos seguros de que esa diferencia, ilustrada por el latín y el umbro, es una diferencia léxica heredada. Es, de hecho, anterior al itálico.

En céltico, el nombre que corresponde a *porcus,* es decir, fonéticamente irl. *orc,* es citado siempre con el grupo de *porcus* y con la traducción «puerco», pero la precisión que esperábamos nos la aporta el diccionario detallado de la Academia irlandesa que traduce *orc* por «puerco joven»; así, tenemos a la serie itálica y céltica integrada en esa significación.

En germánico, las dos palabras correspondientes están representadas por derivados; por un lado, *swein* (al. *schwein*), y, por otro, *farh, farhili,* «Ferkel». Aquí, las formas modernas ya lo indican, *Ferkel* es el «gorrino», especificado como diminutivo, mientras que *swein,* «puerco», derivado de *sū,* no implica diminutivo. El correspondiente germánico de *porcus* atestigua inmediatamente el sentido de «puerco joven» que ha conservado. Por último, en eslavo y en báltico, lit. *paršas,* esl. *prasę* (de ahí el ruso *porosënok,* que es un diminutivo suyo) se opone a *svin.* Ahora bien, este eslavo y báltico **parša-* que corresponde a *porcus* tiene el sentido de «gorrino». Tenemos, por tanto, en eslavo el mismo contraste que en germánico. Esta demostración hubiera podido hacerse desde dos lados diferentes; partiendo del germánico y del eslavo, se llega a la misma constatación que partiendo sin prevenciones del latín. De cualquier modo, los testimonios concuerdan y la situación léxica aparece idéntica en todos los dialectos occidentales.

Pero ahora, en el plano indoeuropeo, el contraste de los dos términos va a plantear un nuevo problema. La repartición de las dos formas es desigual. La forma **sū-* es indoeuropeo común: está atestiguada a la vez en indoiranio y en todos los dialectos propiamente europeos, mientras que **porko* no aparece en indoiranio, sino solamente en los dialectos europeos.

De esta distribución dialectal y del sentido que se atribuía a **sū-* y a **porko-,* se ha concluido que la comunidad indoeuropea no conocía del puerco más que la especie salvaje. El sentido mismo de *porcus* denotaba, según se creía, que la ganadería sólo había comenzado en Europa, tras el establecimiento de ciertas fracciones étnicas.

Pero la significación restaurada de estos términos transforma el problema. Adopta un sentido nuevo, dado que la oposición es adulto/recién nacido y no salvaje/doméstico. ¿Por qué entonces el nombre del animal recién nacido *(*porko-)* no es coextensivo al nombre del animal adulto *(*sū-)?* Pero, ¿hay realmente semejante desigualdad de área entre *sūs* y *porcus?* Todo el razonamiento descansa en esta alegación de que no hay señal de *porcus* en el dominio indoiranio. Ahora bien, el problema ha avanzado mucho y la afirmación tradicional debe ser rechazada en la actualidad.

Esa misma palabra, **porkos,* está atestiguada en un área contigua, pero de lengua completamente diferente, en finougrio, por el finés *porsas,* mordovés *purts,* y ziriano *porś.*

¿Se está de acuerdo en ver aquí un préstamo común de las lenguas finougrias con una forma en *s* de cierto estado del indoeuropeo?, pero ¿en qué fecha penetró la palabra en finougriano?

Constatemos ante todo que el sentido es seguro: «gorrino, puerco pequeño» en finés; para las demás lenguas, los léxicos son menos precisos, pero ese sentido es proba-

ble. Se ha observado la relación con las formas indoeuropeas, se ha discutido sobre la cronología posible del préstamo. Lo que parece cierto es que *porsas* en finés supone un tema en *-o;* la final *-as* es una adaptación finesa de un tema en *-o,* reemplazado por *a,* porque desde el finougrio no se ha tolerado *o* en segunda sílaba: **porso* se convierte en *porsa.* El radical **porso* implica una palatalización característica de *k* en *s.* La forma original tomada por el finougrio comportaba esa palatización, realizada ante el paso de *o* radical a *a* que caracteriza el estado indoiranio; porque la forma teórica del indoiranio hubiera sido, en indio, **parśa*; en iranio, *parsa;* indoiranio, **parśa.* El fonetismo del préstamo finougrio nos remite a un estado anterior al indoiranio, pero posterior al indoeuropeo común, que implicaba una *k* subsistente. Sería, por tanto, un estado dialectal antiguo el que habría precedido a la distinción del indoiranio. Tal es la conclusión a que llegan los estudiosos de las lenguas finougrias. Pero les ha detenido una dificultad: que la forma preindoirania, supuesta por el préstamo, no está atestiguada en indoiranio mismo; por eso, ha habido dudas a la hora de concluir.

Pero nosotros tenemos ahora la forma en el dominio oriental. Un dialecto medioiranio del Este, conocido sólo desde hace pocos años, el kotanés, nos permite establecer la existencia y la significación de una palabra *pasa,* gen. *pasä,* que designa el puerco. El sentido es seguro porque se trata de textos traducidos del sánscrito o del tibetano, en los que se encuentran dataciones tomadas del ciclo animal; hay un año o un mes del puerco. De este modo, el kotanés nos restituye la forma indoirania esperada: *parśa,* y proporciona la prueba de que **porko* también era conocido en el área indoirania.

El argumento negativo no es, por tanto, válido. Desde luego, no hay ninguna huella de **porko* en indio; pero una palabra de este género está expuesta a accidentes. Hay pueblos que, por razones religiosas, excluyen al animal del sacrificio y del consumo, mientras que los pueblos de Europa lo han apreciado. En iranio la palabra existió, ahora lo sabemos. No hay, por tanto, ninguna dificultad para admitir que, en principio, el tema indoeuropeo **porko-* es común al conjunto de los dialectos; hemos constatado su presencia en iranio oriental y la confirmación nos viene dada por los préstamos del finougrio.

Desde luego, todavía no podemos definir la significación exacta del término en kotanés, lengua tardía del siglo VII o VIII de nuestra era. Pero dado que **sū-* es común al indoiranio y a las lenguas de Europa, si asimismo se ha empleado **porko-* en iranio, es que era distinto del término **sū-*. Los rasgos presuntos o establecidos indirectamente concuerdan con los hechos seguros sacados de empleos textuales.

Todo esto, la existencia de dos palabras empleadas desde el período indoeuropeo y la diferencia de sentido que hemos subrayado, permite afirmar que el indoeuropeo común **porko-* designaba «el puerco pequeño». La conclusión negativa de la doctrina tradicional ya no está justificada: existía, desde luego, una cría indoeuropea del puerco. Es lo que el vocabulario pone de manifiesto mediante la distinción que aparece entre *sūs* y *porcus,* simétrica de la que se encuentra en los nombres de otros animales domésticos.

Hay que observar también en esta oposición entre *sūs* y *porcus* que la diferencia léxica que separa estos dos términos puede realizarse más tarde en términos diferentes. La oposición *sūs : porcus* subsiste en toda la latinidad casi hasta la época clásica, pero luego el valor propio de *sūs* ha pasado a *porcus* que ha rellenado la función de *sūs;* en ese momento *sūs* desaparece.

En las Glosas de Reichenau, preciosas para la transición del latín al francés, el término *sūs* es glosado «porcus salvaticus» (= puerco salvaje). De este modo, *sūs* ha sido confinado al sentido de «puerco salvaje» y *porcus* ha ocupado su sitio como nombre del «puerco». Pero había que rehacer un término que reemplazara a *porcus* en su sentido anterior: de ahí, *porcellus,* fr. *pourceau.*

Luego, bajo el influjo de la lengua de los Evangelios, en la que *porcellus* significa «puerco», se recurre para el animal joven a un término técnico: «goret» [«cochinillo»]. La expresión de la diferencia se ha renovado, se conserva el mismo desvío; porque importa mantener una distinción que nace de una realidad extralingüística, de las condiciones de la cría.

## CAPÍTULO 3

# *PRÓBATON* Y LA ECONOMÍA HOMÉRICA

*Sumario.* Se ha sostenido que el término de creación griega *próbaton* designa el ganado menor y, por consiguiente, el «cordero», dado que, en un rebaño compuesto, los corderos *marchan* voluntariamente *en cabeza (pro-baínein).*

Se muestra que esa tesis es insostenible:

1.°) *próbaton* designa de partida tanto al ganado mayor como al ganado menor;

2.°) los griegos no tenían rebaños compuestos;

3.°) *probaínein* no significa «marchar en cabeza».

De hecho, *próbaton,* singulativo de *próbata,* debe ser relacionado con *próbasis* «riqueza (mueble)»; es, en tanto que «riqueza marchante» por excelencia, opuesta a los bienes que descansan en los cofres *(keimêlia),* por lo que el cordero se denomina *próbaton.*

Hemos considerado un problema planteado por la coexistencia de varios términos que tienen aparentemente la misma significación en el interior de una misma lengua o de varias lenguas indoeuropeas.

Una situación análoga se presenta en griego donde también tenemos, para el nombre de otra especie, la de los ovinos, dos términos: *ówis* (ὄϝις) y próbaton (πρόβατον). Estos dos términos designan al cordero desde los textos más antiguos.

La primera es una antigua palabra del vocabulario común, exactamente conservada en griego, en latín, en sánscrito y que ahora encontramos en luwita bajo la forma *hawi-*. La segunda está limitada al griego; y por la forma misma puede presumirse que se trata de una creación reciente.

En Homero, *ówis* y *próbaton* coexisten, luego *ówis* desaparece en beneficio de *próbaton* que subsistió sola hasta la época moderna. El problema que se plantea es el siguiente: ¿por qué dos términos distintos? ¿Qué significa el término nuevo? Porque, para el primero, basta constatar que es una palabra indoeuropea común que no es analizable de otro modo.

En cuanto al segundo, *próbaton,* considerado en sí mismo, sin atender a lo que designa, puede relacionárselo en griego de manera clara con *probaíno* (προβαίνω), «marchar, avanzar». Pero, ¿qué significa exactamente esta relación de «cordero» con «marchar»? ¿Cómo interpretarla? Hay una explicación del comparatista alemán Lommel[1] que se ha hecho clásica, enseñada por doquiera como evidente: *probaíno* significa «marchar delante»; *próbaton* sería el ganado menor dado que «marcha de-

[1] *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung,* 1914, pp. 46-54.

lante», ¿delante de qué? En ciertos países de África se forman los rebaños reuniendo animales de varias especies; son los corderos los que van en cabeza. Desde ese momento *próbaton* designaría el animal que marcha en cabeza de un rebaño compuesto de animales diversos. Esta explicación, admitida por Wackernagel, ha entrado en el dominio público; así figura en el diccionario de Liddell y Scott.

Es la historia de este término lo que debemos repasar, para a partir de sus empleos, ver si el desarrollo del sentido, en el curso de una evolución que podemos seguir completamente, concuerda perfectamente con la explicación propuesta.

Hay que observar, ante todo, que la forma *próbaton* no es la más común; los primeros ejemplos están en plural, *tà próbata,* y el singular es en fecha antigua desconocido. En Homero y Herodoto sólo se emplea el plural. En particular, en Herodoto se encuentran treinta y un ejemplos del plural, pero uno solo del singular. En los poemas homéricos, para designar a un animal, es *óis* lo que se emplea, jamás *próbaton;* de hecho, la única forma homérica es *próbata* —y esto no es sólo un detalle morfológico—. Debemos hablar, no de un plural, sino de un colectivo: *tà próbata.* La forma *próbaton* es, por consiguiente, lo que se denomina un singulativo: cfr. la relación de *tálanta* a *tálanton,* de *dákrua* a *dákruon.* Los nombres genéricos de animales son la mayor parte de las veces colectivos: *tà zôa* es más antiguo que *tò zôon.*

Un término nuevo, de creación griega, y que subsiste en la lengua actual es *tò álogon* (especificado en el sentido de «caballo» ya en los papiros cercanos a nuera era). Hay que ver en *tò álogon* el singulativo de *tá áloga* «las bestias», los «desprovistos de razón», para los animales más comunes o los más útiles, empezando por los caballos. Asimismo, en latín *animalia* es más antiguo que *animal.* Es un tipo de designación muy frecuente: una gran parte de los nombres de animales son colectivos.

Quedan por precisar las relaciones morfológicas de *tà próbata* a *probáinō.* A primera vista *próbaton* o *próbata* parece un compuesto en *-batos,* un adjetivo verbal procedente de *baínō.* Pero de este modo no tendría su sentido normal: por ejemplo: *ábatos, dúsbatos, diábatos* están caracterizados por un sentido pasivo, para decir «lo que está liberado», con una determinación indicada por el primer miembro del compuesto, o bien «lo que puede ser liberado». También tenemos el sentido pasivo en el adjetivo simple *batós* (βατός), «accesible». Otro valor aparece en compuestos tales como *hupsíbatos* de sentido activo, «lo que ha subido alto, lo que ha ido a la altura».

Pero no es ni el sentido activo ni el sentido pasivo lo que conviene a *próbaton,* donde el segundo elemento funciona como un participio presente, «que marcha». En efecto, los gramáticos antiguos hacen una distinción entre *próbaton* y los adjetivos en *-batos:* según ellos, el dativo plural de *próbaton* es *próbasi* (πρόβασι). Tenemos ahí, por tanto, un tema consonántico; *pro-bat-* (προ-βατ-) es la única forma que explica el dativo y es esa forma la que debe postularse. Puede justificarse desde el punto de vista morfológico, porque hay formas radicales sufijadas en *-t-* (cfr. scr. *-jit-, kṣit-*) que el griego ha adaptado a un tipo sufijal y a una categoría de flexión más conocidos: frente al scr. *pari-ksit-,* tenemos el griego *peri-ktít-ai* (Od. 11, 288); cfr. lat. *sacerdot-.* Allí donde el griego tenía *-thet-,* se lo ha normalizado en *-thét-ēs,* lo cual constituye uno de los procedimientos para devolver a la norma formas arcaicas y algo aberrant s. Fenómeno análogo, pero diferentemente realizado en el caso de *próbaton:* aquí se ha recurrido a la tematización (facilitada por *próbata*) para normalizar la forma original en *-bat-,* garantizado a la vez por el dativo plural *próbasi* y por el sentido de participio presente de la palabra.

Ahora que hemos considerado la morfología de una forma algo más precisa, vea-

mos el problema del sentido. Según Lommel, *próbata,* como se ha visto, designa el ganado menor, los corderos, en tanto que «marchan a la cabeza» del rebaño: es, pues, para la tesis de Lommel, una condición esencial que *próbata* sea propiamente el «ganado menor». Pero, ¿es ese exactamente el uso de la palabra? De ningún modo. Disponemos de muchos ejemplos en los textos literarios y en la epigrafía dialectal antigua.

Ante todo en Homero, Il. 23, 550: «Tienes en tu casa mucho oro, bronce, y *próbata* y sirvientes»; ¿qué significa aquí *próbata?* Evidentemente, el «ganado» en general, puesto que no se especifica ninguna especie. Herodoto escribe τὰ λεπτὰ τῶν προβάτων para decir «el ganado menor», lo que sería absurdo si *próbata* designara ya el ganado menor. Por tanto, es el ganado sin especificación de especie ni de talla. Tras examinar todos los ejemplos, podemos afirmar que en Herodoto el término se dice de cualquier ganado, mayor o menor. En Hipócrates, que escribe en jonio antiguo —y cuyo vocabulario tiene gran interés—, encontramos una oposición clara entre *próbata/ánthrōpoi,* las bestias y los hombres.

Luego, he aquí un hecho decisivo en una inscripción arcadia relativa a Atenea Alea en Tegea: τὸ μὲν μέζον πρόβατον... τὸ δὲ μεῖον, «el *próbaton* mayor y menor»; y hay otro ejemplo semejante con μεῖος y μείζων. Todo esto define claramente la palabra designando el conjunto del ganado, todavía no especializado. Se puede fijar el momento en que el sentido se restringe en «ganado menor». Es en ático donde se ha producido el hecho.

No es preciso ir más lejos: si *próbata* es primero y en todas partes «el ganado» en general, resulta imposible apoyar la prehistoria del término en el sentido de «ganado menor», relativamente reciente. Un segundo punto esencial: ¿existieron prehistóricamente en Grecia grandes rebaños mixtos, a la cabeza de los cuales marchaban los corderos? Estas costumbres se observan en África, nos dicen. Pero aquí, en Grecia, la costumbre pastoril, ¿comportaba grandes conglomerados de animales diferentes?

No conocemos descripciones explícitas, pero tenemos testimonios indirectos de la composición de los rebaños: son hechos de vocabulario conocidos lo que hemos de recordar. No hay nombre uniforme o compuesto uniforme para designar el rebaño, sino términos distintos según los animales, con palabras específicas para los respectivos pastores:

| | | |
|---|---|---|
| *pōü* | es exclusivamente el rebaño de *corderos* | (pastor *oiopólos*) |
| *agélē* | .............. el rebaño de *bueyes* | (pastor *boukólos*) |
| *subótion* | .............. el rebaño de puercos | (pastor *subṓtēs*) |
| *aipólion* | .............. el rebaño de cabras | (pastor *aipólos*) |

Hay que observar que el nombre del pastor de corderos, del «berger» *(berbicarius)* está hecho sobre *ówis,* no sobre *próbaton.*

Esta distinción existe, asimismo, en otras lenguas: en latín, *pecudes* designa a los corderos (cfr. *pōü*), frente a *armenta* «el ganado mayor». Deben compararse también los términos ingleses *flock* y *herd;* el inglés tiene también una serie de términos distintos según las especies animales.

Si encontramos sólo nombres de rebaños particulares, es que los grandes rebaños mixtos no existían; cada especie tenía su guardián especializado y pastaba aparte.

He ahí un argumento decisivo contra la explicación de Lommel. La práctica de la cría es bastante antigua en Grecia para que haya habido, mucho tiempo antes de la época homérica, una división del trabajo entre los diversos pastores especializados. Descubrimos en micénico incluso un *suqota-*, que responde al hom. *subṓtēs*, y un *qoukoro* que responde a *boukólos;* se conoce también el nombre micénico del «cabrero»: *aikipata*. Por lo tanto, nada hay en la tradición ni en el vocabulario que permita suponer la existencia de rebaños mixtos: el segundo argumento de Lommel está caduco.

Queda, sin embargo, la relación etimológica *próbata/probaínō* que parecía imponer para *próbata* el sentido de «que marcha a la cabeza». Pero incluso para un verbo de una forma tan clara como *probaínō,* no hay que temer una verificación. Ahora bien, cuando se releen los ejemplos uno se da cuenta de que *probaínō* no significa nunca «marchar en cabeza», aunque todos los diccionarios lo aseguren. Hay que ver, en efecto, en qué tipo de ejemplos apoyan esta presunta significación. El sentido más frecuente es, en realidad, «avanzar, progresar, desplazarse hacia adelante»: este sentido no tiene necesidad de ser justificado, los ejemplos son inmediatamente claros: en Homero (Il. 13, 18) κραιπνὰ ποσὶ προβιβάς «avanzando a grandes pasos rápidos»; Lisias (169, 38) προβεβηκὼς τῇ ἡλικίᾳ «de edad avanzada». Por tanto, siempre es «avanzar».

Pero se instituye un segundo sentido: «marchar delante de alguien» —cosa que es completamente distinta—. Este sentido es apoyado por tres ejemplos homéricos, todos del mismo tipo: ὅ τε κράτεϊ προβεβήκῃ (Il. 16, 54) «que aventaja por la fuerza a los demás, que supera a los otros en poder», lo que quiere decir: «superior en fuerza»; cfr. Il. 6, 125; 23, 890. Pero es un perfecto lo que se lee en todos estos pasajes; y se ha producido una grave confusión entre el sentido del perfecto y el sentido del verbo: *probaínō,* «yo avanzo, yo me dirijo hacia adelante», así *probébēka,* «yo me encuentro en posición avanzada»: así Il. 10, 252, ἄστρα δὲ δὴ προβέβηκε para decir que «la noche está avanzada». Por tanto, si se dice προβέβηκε ἁπάντων ο κράτεϊ, esto significa que uno se mantiene «en posición muy avanzada a partir de todos» o «en fuerza». Efectivamente, en Homero tenemos (Il. 6, 125) πολὺ προβέβηκας ἁπάντων que significa «muy avanzado en relación a todos». Por eso, *probaínō* no significa «marchar en cabeza», sino «avanzar», aunque se vuelva a estos ejemplos en perfecto para sacar el sentido de «estar delante de». Este sentido no hace más que ilustrar el valor normal del perfecto; en cuanto a la idea de superioridad, resulta del genitivo-ablativo que indica el punto a partir del cual se encuentra uno en situación avanzada. No hay, por tanto, diferencia para el sentido del verbo entre ἄστρα προβέβηκε y los tres ejemplos citados. Es un único y mismo sentido: no conviene subdividirlo en categorías para diferenciar ejemplos unívocos. En latín hay, por supuesto, una diferencia entre *progredior,* que es exactamente *probaínō,* y *praegredior,* «yo marcho a la cabeza de los demás». Pero *probaínō* responde solamente a *progredior.*

Desde ese momento *próbata* no significa «que marcha a la cabeza del rebaño». Todas las razones que apoyaban esa explicación caen una tras otra: 1) *próbata* no es el ganado menor; 2) el rebaño griego no es compuesto; 3) el sentido de *pròbáinō* no es «marchar en cabeza», sino «avanzar».

¿Qué nos queda entonces? Una relación entre *próbata* y *probaínō.* Ahora bien, tenemos que partir del sentido de «avanzar» para comprender esta relación: *próbata,* es «lo que avanza» —¿todavía?—. La designación aparece en singular, cosa enigmática. ¿Es privilegio del ganado, no «avanzan» todos los animales normalmente?

La solución viene dada por un término morfológicamente emparentado con *próbata* y que aún no ha sido tenido en cuenta. Es la palabra homérica *próbasis* (πρόβασις), derivado abstracto en *-ti-* del mismo verbo *probaínō*, que sólo se encuentra una vez en Homero, pero en condiciones ideales para nosotros: Od. 2, 75, *keiméliá te próbasín te*. La expresión homérica designa la riqueza: *próbasis* es una palabra en *-sis* de la clase de los abstractos susceptibles de denotar una noción colectiva. Esta aptitud viene ilustrada por palabras tales como *árosis* «el laboreo», y también «la labor» como tierra labrada (cfr. la expresión francesa «marcher dans les labours»); *ktēsis* «posesión» y también «el conjunto de los *ktēmata*», como *árosis* es el conjunto de las tierras labradas.

Asimismo, *próbasis* designa el conjunto de los *próbata;* y la oposición *keimēlia/ próbasis* se aplica a formas de posesiones que derivan de dos categorías, según una división que parece esencial en la economía del mundo homérico: riquezas *yacentes, inmóviles /* riquezas *móviles*. En suma, *próbasis* es ὅσα προβαίνει «todo lo que avanza (en punto a riquezas)».

Esta manera de concebir la riqueza en sus dos formas puede evocar, muy sumariamente, nuestra repartición en bienes «muebles» e «inmuebles». Para nosotros los inmuebles son los edificios; los muebles, el numerario. En la Grecia homérica, la división se concreta de otro modo; todo lo que «yace» *(keîtai), keimēlia,* metales preciosos en lingotes, oro, cobre, hierro también, se opone a *tà próbata,* riquezas de pie, constituidas de hecho por los rebaños, el ganado en general. Tal es el sentido de *próbata* que hemos observado en los escritores.

Esta explicación sitúa en una nueva perspectiva la economía de la civilización homérica. Lommel había imaginado un tipo extraordinariamente primitivo de rebaños formados por grandes masas de animales. De hecho, *próbata,* relacionado con *próbasis,* denota una organización social mucho más evolucionada. En la sociedad homérica, la riqueza es una realidad múltiple, considerada en sus diversos valores que se distinguen en *keimēlia* y *próbata*.

La misma distinción se ha mantenido en una época mucho más reciente en germánico. En el mundo escandinavo tenemos una designación que recuerda a *próbata.* Es isl. *gangandi fé,* «gehendes Vieh», pero donde *fé* representa *pecus* en el sentido germánico, es decir, la riqueza; got. *faihu* traduce *argúrion* «plata». El sentido de la expresión es la «riqueza que anda» para designar al ganado; cfr. más abajo, cap. 4. También se ofrece una posibilidad de comparación (nada más) con el hitita *iyant-* «cordero», que tiene la forma del participio de *i-* (cfr. gr. *eîmi»,* «ir, marchar»). No es seguro todavía que ése sea el nombre exclusivo del cordero y no el de una especie particular. Si el sentido se confirmara, el paralelo sería sorprendente.

He ahí el hecho esencial. Para el resto del desarrollo semántico no es preciso insistir sobre una evolución representada por muchos ejemplos, en todas las lenguas, en todas las épocas.

El sentido en el que el término genérico se restringe viene impuesto por la noción de la especie que prevalece; el hecho es general y está bien atestiguado:

| | | | |
|---|---|---|---|
| así | lat. *bestia* | > | fr. *biche* |
| | » | > | engadino *becha* «cordero» |
| | lat. *animal* | > | dial. ital. del norte: *nimal* «puerco» |
| | » | > | otra región: *nemal* «buey». |

Es siempre el animal por excelencia, la especie mejor representada, la más útil localmente, la que adopta el nombre genérico: ital. *pecore*, «brebis».

De este modo se puede integrar *próbata* en grupos que se renuevan a cada instante. El sentido particular de *próbaton* proviene de condiciones locales de ganadería; la significación primera, en relación con *probaínō*, sólo puede interpretarse en el marco de una estructura económica definida[2].

[2] Para el conjunto de los capítulos 1, 2, 3, se puede acudir a nuestro artículo «Noms d'animaux en indo-européen», *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 1949, pp. 74-103.

# CAPÍTULO 4

# EL GANADO Y EL DINERO: *PECU* Y *PECUNIA*

*Sumario.* Para todos los comparatistas, i.e. **peku* designa el «ganado» o, en su sentido más estricto, el «cordero». El sentido de «riqueza» cuando aparece con ese término o con sus derivados (por ej. lat. *pecūnia*) se considera desde entonces secundario y se explica porque deriva de una extensión semántica del término que designaba en el punto de partida la riqueza por excelencia, el ganado.

El estudio de **peku* y de sus derivados en los tres grandes dialectos en que está representado —indoiranio, itálico, germánico— nos lleva a una inversión de la interpretación tradicional: **peku* designa originalmente la «riqueza mobiliaria personal», y sólo por *especificaciones* sucesivas es como ha podido designar en ciertas lenguas al «ganado», al «ganado menor», al «cordero». La evolución es paralela a la de *próbata* (cap. 3).

En el vocabulario de la economía indoeuropea, que es una economía pastoril, hay un término de importancia capital, **peku,* atestiguado en tres grandes áreas dialectales: indoiranio, itálico, germánico. (El lituano *pekus* es probablemente un préstamo tomado del germánico o de alguna lengua del Oeste.)

Todos los comparatistas están de acuerdo en ver en **peku* el nombre indoeuropeo del «ganado» y en explicarlo por una raíz **pek-,* «esquilar». Este término designaría, pues, el «ovino» propiamente en tanto que portador de un vellón, y se habría generalizado para el conjunto del «ganado». Eso es lo que se enseña desde los inicios de la gramática comparada.

Aquí tratamos de mostrar que esta concepción de **peku* es insostenible y que hay que analizar nuevamente los datos. El examen nos llevará sucesivamente sobre el indoiranio, el latín y el germánico, y conducirá a conclusiones que sobrepasan el problema considerado.

## I. INDOIRANIO

Las formas a estudiar son el védico *paśu* y el avéstico *pasu.*

En védico, en conjunto, el sentido es el de «ganado», confirmado por diversas circunstancias del empleo: relación con *vraja* «establo», con *gopā* «pastor»; con *yūtha* «rebaño», etc. Sin embargo, hemos de observar:

1.°) Que *paśu* es un término colectivo que abarca todas las especies de animales domésticos (caballos, bueyes) y sólo éstos: *aśvāvantam gomantam paśum* (Rig Veda, I, 83, 4); *paśum aśvyam gavyam* (V, 61, 5), etc.

2.°) Que *paśu* engloba también al hombre designado como *paśu* bípedo, en el

mismo orden que el *paśu* cuadrúpedo: *dvipáde cátus padeca paśáve* (III, 62, 14). Y no sólo puede inducirse de este pasaje: es la enseñanza explícita del Śatapatha-Brahmaṇa (VI, 2, 1, 2) sobre los cinco *paśu: purusam aśvam gām avim ajam,* «hombre, caballo, buey, oveja, chivo», y de otros textos que transponen esta definición en la teoría del sacrificio.

La inclusión del hombre en el *paśu* es el indicio de una sociedad pastoril en la que la riqueza mobiliaria se componía a la vez de hombres y de animales, y donde el término *paśu,* que significaba en principio esta riqueza mobiliaria, podía convenir tanto a los «bípedos» como a los «cuadrúpedos».

El iranio confirma esta consideración. La asociación de los hombres y de los animales, implícita en la definición védica, queda explicitada por la fórmula avéstica *pasu vīra,* «ganado-hombres», cuya antigüedad se reconoce desde hace mucho tiempo.

¿Qué designa exactamente *vīra,* «hombre», en la fórmula avéstica *pasu vīra* de la que se hace eco, en el otro extremo del área indoeuropea, el *uiro pequo* de las Tablas Iguvinas? Para el sánscrito, Lüders ha mostrado que *vīra,* en un contexto en que está unido a la noción de ganado, designa «el esclavo». Este sentido, tanto si se toma en sentido estricto como si se lo atenúa como «gentes de casa, doméstico», vale también para el *vīra* avéstico en *pasu vīra.*

Daremos de ello una nueva confirmación que sacamos de una *gāthā* de Zaratustra. En una estrofa de acento patético (Y. 46, 2), Zaratustra se queja de su impotencia para vencer la hostilidad que le rodea por todas partes: «yo sé por qué estoy sin poder, oh Mazda; es que soy *kamna-fšu* (tengo poco *pasu*) y porque soy *kamna-nar-* (= tengo pocos hombres)». Las dos calificaciones: *kamna-fšu,* «que tiene poco *pasu*», y *kamna-nar,* «que tiene pocos hombres», proceden evidentemente de la fórmula *pasu vīra,* con una transposición de *vīra* en *nar* conocida también en el Avesta. Es el hecho de ser pobre en *pasu* y pobre en *nar-* lo que hace a Zaratustra «impotente»: estas posesiones, que constituyen las dos especies de la riqueza mobiliaria, confieren juntas el poder. Añadiremos, pues, la locución *kamna-fšu- kamnanar-* al repertorio avéstico de compuestos construidos sobre la locución *pasu vīra* y que proceden por términos acoplados.

En la diversidad de estos testimonios lingüísticos se refleja la importancia del *pasu* para una sociedad pastoril del Nordeste del Irán, cuya ideología inspira las partes más antiguas del Avesta.

Nosotros nos limitaremos a la fase antigua sin seguir la historia ulterior, por otra parte conocida, de *pasu.* Ese término antiguo se ha convertido hoy, en una parte del iranio, en el nombre del «cordero». Una nueva especialización sucede, de este modo, a la que, en un período mucho más antiguo, confiere a *pasu* el sentido de «ganado».

Igualmente, el *vīra* avéstico en *pasu vīra* debe tomarse como elemento de la riqueza mobiliaria. Se designa por esta locución al conjunto de la posesión mobiliaria privada, tanto los hombres como los animales, siendo tan pronto el hombre englobado en el *paśu (pasu)* como mencionado separadamente.

Puede ampliarse la misma interpretación al *uiro* umbro, no solamente porque la fórmula de *uiro pequo* procede de una herencia indoeuropea común, sino en virtud de un índice específico propio de dos pueblos itálicos, umbros y latinos. Todavía no se ha prestado atención a una similitud sorprendente entre el formulario umbro y un pasaje de la antigua plegaria que cita Catón. En umbro una expresión ritual se repite once veces: *uiro pequo... salua seritu,* «salua seruato». Comparémoslo con Catón: *pastores pecuaque salua seruassis.* Basta con superponer los dos textos:

| | |
|---|---|
| umbro | *uiro pequo... salua seritu* |
| latín | *pastores pecuaque salua seruassis* |

para que aparezca la correspondencia estrecha de los formularios. Todos los términos sucesivos se responden en la identidad etimológica, salvo el primero, en el cual el mismo sentido queda enunciado por términos distintos: es precisamente el umbro *uiro,* cuyo equivalente latino es no *uiros,* sino *pastores.* De donde resulta que el umbro designaba por *uiro,* unido a *pequo,* a los hombres encargados del cuidado del ganado. Por tanto, en umbro tenemos el paralelo exacto de la noción de *vīra* asociado a *pasu* en indoiranio.

Que *pasu* remite ante todo a un valor económico, puede encontrarse confirmado en el término *kṣu* que, aunque emparentado con *pasu-* como av. *fšu-* con *pasu-,* se ha separado de él tempranamente y conserva mejor el sentido primero. El adjetivo *purukṣu* significa «abundante en riquezas, en posesiones», pero no específicamente en «ganado». Es una cualificación de los dioses Agni, Indra, Soma, y se encuentra a menudo asociado a términos que designan la «riqueza».

Parece que todos estos indicios permiten ver en el sentido de «ganado» una restricción del sentido más antiguo y más amplio de «riqueza mobiliaria», aplicado a la principal forma de posesión en una sociedad ganadera.

## II. Latín

La formación de *pecūnia* es única en latín. Ese es su valor, y esa es también su dificultad. Hay que insistir en ello tanto más cuanto que este problema de morfología todavía no ha sido tratado. La relación formal de *pecūnia* con *pecū* es el de un derivado secundario, que provoca el alargamiento de la vocal final del tema. La cuestión esencial es la del sufijo. Un paralelo de la formación del lat. *pecūnia* ha sido señalado entre otros por Meillet: es la del a. esl. *-ynji* ( < * -ūnia). Este sufijo *-ynji* forma en a. eslavo abstractos sacados de adjetivos: así *dobrynji,* «bondad»: *dobrŭ* «bueno»; o nombres de persona femeninos sacados de los masculinos correspondientes: *bogynji,* «diosa»: *bogŭ* «dios». Podemos aportar incluso un derivado eslavo en *-ynji* sacado de un tema en **-u-:* es *lĭgynji* «aligeramiento»: *lĭgŭkŭ,* «ligero» (cfr. scr. *laghú-, raghú-,* «ligero»).

Podríamos retener esta comparación. Pero hay que sacar las consecuencias. Puesto que en lat. *pecūnia* es un abstracto, debe, como los abstractos eslavos en *-ynji,* suponer un adjetivo como forma de base. Habría que considerar entonces **peku* como el neutro de un adjetivo muy arcaico, que ninguna lengua habría conservado. Si esta consecuencia —ineluctable— parece demasiado audaz y si se juzga que postula una formación cuya existencia no podría demostrarse de otro modo, queda la alternativa de explicar *pecūnia* mediante los recursos de la morfología latina.

Relacionaremos entonces *pecūnia* con los derivados femeninos en *-nus, -nā,* formados sobre nombres en *-u-:* así, *fortūna,* que deriva del nombre **fortu-* (cfr. *fortuī-tus*), o *portūnus, opportūnus,* de *portu-*. Hay que admitir entonces, 1.°), que la correspondencia entre el lat. *pecūnia* y la formación eslava en *-ynji* no es más que aparente y resulta de un proceso secundario, y 2.°) que *pecūnia* es un abstracto en *-ia* formado en latín incluso sobre un derivado *-nus/-nā* análogo a *portūnus, fortūna* (cfr. *portus* y *fortū-itus*), o en rigor sobre un femenino en **-nī-*.

Tal es el dilema en que nos encierra el análisis de este abstracto sin paralelo en latín: o *pecūnia* deriva de la misma formación que el eslavo **-ūnyā* y debe relacionarse con un adjetivo antiguo y no con el neutro histórico *pecū,* o *pecūnia* deriva directamente del neutro *pecū,* pero por una sufijación que no es inmediatamente comparable a la de los abstractos eslavos en *-ynji.*

El otro sustantivo derivado de *pecū* es *pecūlium.* También aquí se trata de una forma que se ha quedado aislada y sin análogo entre los neutros en *-ium.* No obstante, puede precisarse su formación. Entre *pecū* y *pecūlium* hay que situar un intermediario **pecūlis,* que es a *pecū* como *idūlis* a *idūs, tribūlis* a *tribus.* Para la relación entre **pecūlis* y *pecūlium,* se comparará *edūlis* y *edūlia* (de ahí *edūlium*). De *pecūlium* se saca un verbo denominativo *peculo(r),* de donde el sustantivo *peculātus, -us.* De este modo, la serie *pecūlium: peculo(r): peculātus* se convierte en paralelo de *dominium: dominor: dominātus.* Toda la cadena de derivados que se agrupan con *pecūlium* se organiza así de forma racional.

Lo esencial es ahora el problema del sentido de *pecūnia,* del sentido de *pecūlium* y de su relación con *pecū.* Según todos los etimologistas, *pecū* es el «ganado»; *pecūnia,* la «riqueza en ganado»; *pecūlium,* la «parte de ganado dejado al esclavo». Tal es la enseñanza de todos los diccionarios etimológicos y de las obras de morfología latina, que repiten una interpretación que puede decirse secular, e incluso milenaria, puesto que nos viene de los etimologistas romanos, de los tres términos *pecū, pecūnia, pecūlium.*

La relación formal entre estos tres términos es segura. Se trata de saber cómo hay que entenderla. Para ello, hay que comenzar por establecer lo que significa *pecūnia* y *pecūlium.*

### a) *Pecūnia*

No basta con haber explicado el lazo formal que une *pecūnia* a *pecū.* Hay que dilucidar paralelamente la relación de sentido que resulta de la relación de derivación. Ahora bien, se puede consultar a todos los autores de la latinidad antigua y clásica, recorrer todas las citas de diccionarios; jamás se constatará un lazo entre el sentido de *pecūnia* y el de *pecū,* «rebaño, ganado». En todos los ejemplos, *pecūnia* significa exclusivamente «fortuna, dinero», y se define por «copia nummorum». Debe procederse entonces por inferencia metódica sin tener en cuenta los puntos de vista tradicionales. Si el derivado *pecūnia* tiene exclusivamente, desde sus primeros empleos, el sentido de «dinero, fortuna, χρήματα», es porque el término de base *pecū* se refiere exclusivamente a un valor económico y que significa «posesión mobiliaria». Sólo asi se justifica el sentido constante de *pecūnia,* que como abstracto colectivo, generaliza el sentido propio de *pecū.*

En virtud de un proceso distinto, completamente pragmático y secundario, **peku,* cuyo sentido era «posesión mobiliaria», se ha aplicado específicamente a la realidad denominada «ganado». Hay que distinguir en este análisis los dos planos teóricos: el de la significación y el de la designación. Hay que distinguir, en consecuencia, el sentido propio de **peku,* revelado por sus derivados antiguos, y el empleo histórico de la palabra para designar al «ganado». Una vez realizada la unión semántica entre *este* término, **peku,* y *esta* realidad, el ganado, la designación se fija por cierto tiempo. Pero la historia no se detiene y pueden producirse todavía nuevas especificaciones: tal

es el caso de las diferenciaciones operadas en latín entre *pecū, pecus, -oris, pecus, -udis*. Derivan de la historia léxica del latín y no afectan a las relaciones fundamentales que nosotros sacamos a la luz.

Son estas relaciones las que han sido mal conocidas. El resultado es que se interpreta de forma inexacta tanto *pecū* como *pecūnia.* Y estas nociones inexactas han sido transpuestas primero por los latinos, luego por los modernos, en la traducción ingenua de *pecūnia* por «riqueza en ganado», que todo refuta. Contrariamente hay que afirmar que la naturaleza real del *pecū* primitivo se aclara a partir del sentido real del *pecūnia* histórico.

La noción de «riqueza mobiliaria», expresada por *pecūnia,* podía englobar otras especies distintas que el «ganado». Nos haremos una idea de su extensión primera por esta noticia de P. Festo que debe referirse a una locución arcaica: *pecunia sacrificium fieri dicebatur cum fruges fructusque offerebantur, quia ex his rebus constant quam nunc pecuniam dicimus.*

Para este glosador, los *fruges fructusque* constituían la *pecūnia.* Puede registrarse este valor ampliado de *pecūnia* sin rechazar, pero interpretándolas de nuevo, las definiciones de Varrón: *pecuniosus a pecunia magna, pecunia a pecu: a pastoribus enim horum uocabulorum origo.*

En efecto, basta leer a Varrón *(L. L.)* para saber lo que se entendía en su tiempo por *pecūnia.* Hay que situar, bajo la denominación de *pecūnia,* términos como *dos,* «dote»; *arrabo,* «arras»; *merces,* «salario»; *corollarium,* «propina». (V, 175); luego *multa,* «multa» (177); *sacramentum,* «depósito sagrado» (180); *tributum,* «tributo» (181); *sors,* «pecunia in faenore» (VI, 65); *sponsio,* «depósito que garantiza una promesa de matrimonio» (VI, 70). Había además la *pecunia signata,* el «dinero amonedado» (V, 169), las *nuncupatae pecuniae* de los textos de leyes (VI, 60); en resumen, *pecūnia* cubre todos los usos posibles del dinero como valor económico o como signo monetario, pero, una vez más, nunca se refiere a la posesión del «ganado». Esto quiere decir que en el uso latino, *pecū* y *pecūnia* se habían vuelto términos distintos, debido a que, cuando *pecū* se especializó en la designación del «ganado», no arrastró a *pecūnia,* que ha conservado su valor primero de «fortuna mobiliaria».

### b) *Pecūlium*

Lo que se ha dicho de *pecūnia* vale también, en amplia medida, para *pecūlium.* Aquí tenemos que vérnoslas con un término que, digámoslo de entrada, está aún más lejos de *pecū* de lo que estaba *pecūnia.* Se sabe que *pecūlium* designa la posesión propia concedida a aquellos que no pueden poseer legalmente: ahorro personal otorgado al esclavo por el amo, al hijo por el padre. La noción de «tener en propiedad» está en primer plano y ese haber consiste siempre en bienes muebles: dinero o corderos. No tenemos que preguntarnos por qué *pecūlium* se refiere a las economías del esclavo y *pecūnia* a la fortuna del amo: hay ahí un problema de historia de las instituciones, no de la forma lingüística. Constatada esta repartición, encontramos el sentido de *pecūlium* en el derivado *pecūliāris,* «propio del *pecūlium*» o «dado en *pecūlium*». De hecho, *pecūliāris* es solamente el adjetivo de *pecūlium,* y cualquier posesión mueble puede convertirse en un *pecūlium.* Se ve también en Plauto: un joven puede ser dado como *pecūlium* al hijo del amo y será llamado *pecūliāris puer:* es uno de los elementos de la comedia de los *Captiui* (v. 20, 982, 988, 1013). En las condiciones ordinarias

de su vida, el esclavo apenas podía constituirse un *pecūlium* más que con lo que estaba a su alcance: un poco de dinero, algunos corderos. Pero esta limitación de hecho no implica que *pecūlium* designara más una pieza de ganado que una pieza de moneda.

Podemos ver, por tanto, en *pecūlium* una segunda prueba de que la noción de base, la de *pecū,* no se refería específicamente al ganado. En *pecūlium,* más que en *pecūnia,* está subrayada la relación de pertenencia personal, aunque restringida a cierta clase social. Pero la posesión en cuestión es siempre la de un bien mueble, ya se tome *pecūlium* en sentido estricto o en acepciones figuradas. Por estos dos rasgos, posesión personal y bienes muebles, se define también el verbo derivado *peculo(r)* que ha producido *peculātus,* «apropiación (fraudulenta) de dineros públicos». Entre este término jurídico y el término de base *pecū,* se restablece una continuidad funcional, paralelamente a la cadena de derivación morfológica. Puede razonarse aquí por analogía. Así como *edūlium,* «plato agradable de comer», se remonta a *edūlis,* «susceptible de ser comido», y lo mismo que *edūlis* respecto a **edū,* poco más o menos «manduca», así *pecūlium,* «posesión mueble personal», se remontará a **pecūlis,* «* apropiable», y de **peculis* a *pecū,* que hay que definir entonces como «propiedad (mobiliaria)». Cualquiera que sea el camino escogido, nos vemos llevados a la misma conclusión: *pecū* significa «bien mueble (personal)».

## III. Germánico

La palabra **peku* está atestiguada en el conjunto del germánico antiguo, pero el sentido varía según los dialectos y son precisamente estas variaciones las que pueden instruirnos sobre el valor propio del término. Debemos considerarlo en el contexto propio de cada uno de los dialectos antiguos.

De hecho, en el seno del germánico, la forma a. a. a. *fihu* (variantes *feho, fehu*) es la única que significa «ganado». En los textos traducidos del latín, da *pecus, pecudes,* y más generalmente *iumenta;* cfr. además *fëhelīh,* «tierisch»; *fihu-sterbo,* «peste»; *fīhu-wart,* «Viehhirt»; *fihu-wiari,* «Viehweiher». Pero se trata de latinismos; los modelos latinos han sido aquí como en muchos otros casos determinantes. Vamos a ver en efecto que el a. a. a. *fihu* está muy alejado del sentido que la palabra había conservado en el resto del germánico, y que la innovación o la especialización hay que cargarla a la cuenta del antiguo-alto-alemán, contrariamente a lo que por regla común se admite. De otro modo, no podría comprenderse cuál es la situación de **peku* en los demás dialectos y que está por describir, como tampoco el papel del término antiguo-alto-alemán mismo en la génesis del m. lat. *feudum,* «feudo».

En primer lugar, hay que examinar el testimonio del gótico. El neutro gótico *faihu* designa sólo el dinero, la «fortuna», y jamás ha tenido relación con el mundo animal. He aquí un ejemplo:

*Gahaihaitun imma faihu giban,* «prometieron darle dinero, *epēggeílanto autôi argúrion doûnai,* promiserunt ei pecuniam se daturos» (Marcos, 14, 11).

Este ejemplo bastaría para mostrar que *faihu,* término escogido para traducir gr. *khrḗmata, argúrion,* lat. *pecūnia, possessiones,* se refiere exclusivamente al dinero, a la riqueza. Es también lo que muestran los compuestos góticos de *faihu,* tales como: *faihufriks,* «ávido de dinero»; *pleonéktēs, philárguros, faihufrikei,* «codicia, *pleonexía», faihugairns,* «codicia de dinero, *philárguros»,* etc.

Se ve, pues, que *faihu* es completamente extraño al vocabulario pastoril que comprende términos completamente diferentes, como *hairda* «rebaño, *poímnē, agélē»,* *hairdeis,* «pastor, poimḗn»; *awepi, «rebaño, poímnē»; wripus,* «rebaño, agélē», *lamb,* «cordero, oveja, *próbaton».* El entorno semántico de *faihu* son los términos que designan el dinero y la riqueza: *gabei,* «riqueza, *ploûtos»; gabeigs (gabigs),* «rico, *ploúsios»,* y los verbos denominativos *gabigjan,* «enriquecer, *ploutízein»* y *gabignan,* «enriquecerse, *plouteîn»,* así como *silubr,* «plata, argúrion» (metal y moneda); *skatts,* «denario, mina, *dēnárion,* mnâ»; plur. piezas de plata, *argúria.*

Una prueba suplementaria de que el got. *faihu* no tiene ninguna vinculación con el mundo de la ganadería nos la proporciona una relación léxica que aún no se ha discernido y que hay que establecer correctamente.

Existe en gótico un verbo *gafaihon, bifaihon,* que traduce el gr. *pleonekteîn,* con un nombre deverbativo *bifaif,* «pleonexía». En la IIª Epístola a los Corintios, que contiene todos los ejemplos, Pablo emplea *pleonekteîn* para «ganar a alguien, enriquecerse a sus expensas, explotarle». Es lo que el gótico ha traducido por *bifaihon, gafaihon.*

La explicación de *faihon* aparece en el seno mismo del gótico; *faihon* es el denominativo de *faihu.* La formación es la de los verbos sacados de nombres en *-u-:* como *sidon: sidus,* o *luston: lustus.* La relación de sentido entre *faihon* y *faihu* resulta de los empleos de los compuestos de *faihu.* Puesto que *faihu* designa el dinero, la riqueza, y que *faihu-friks* traduce *pleonéktēs* como *faihu-frikei* y *faihu-geiro* dan *pleonexía,* se ha creado un verbo *faihon (bi-, ga-)* como equivalente de *pleonekteîn* en el sentido particular de «enriquecerse a costa de alguien».

Pasemos ahora al nórdico. La traducción habitual del antiguo noruego *fé* por «Vieh, Besitz, Geld» debe rectificarse: es la noción de «riqueza (mobiliaria)» la que hay que poner en primer plano. Esto deriva de tres condiciones:

1) La expresión *gangandi fé* para «ganado» supone evidentemente que *fé* solo no significa «ganado», sino «riqueza, fortuna»; se ha designado por *gangandi fé* la «riqueza en pie», el «ganado»; cfr. gr. *próbasis, próbaton.*

2) El compuesto *félag,* «posesión común», de donde *félagi,* «camarada, compañero» (pasado a a. ingl. *feolaga,* ingl. *fellow*) reclama también para *fé* el sentido de «fortuna, bien», no el de «rebaño».

3) El verbo denominativo *féna* significa «enriquecerse», por tanto, «adquirir fortuna» *(fé);* de ahí el derivado secundario *fénadr,* «riqueza», que eventualmente designa el «rebaño», pero gracias a una especialización nueva.

En antiguo inglés, basta consultar el *Concise Anglo-Saxo Dictionary,* de J. R. Clark Hall y Meritt, para constatar que *féoh,* en el sentido —tradicionalmente puesto a la cabecera del artículo— de «cattle, herd», no tiene más que un pequeño número de testimonios, que hoy habría que revisar atentamente, mientras que la gran mayoría de ejemplos se reparte en las entradas: «movable goods, property» y, sobre todo, «money, riches, treasure». Puede decirse que *féoh,* en antiguo inglés, se aplica, ante todo y principalmente, a la riqueza en general o a los bienes muebles, y sólo en segundo lugar, y bastante raramente, a esa forma de fortuna mobiliaria que constituye el rebaño. En el Beowulf significa solamente «riqueza» o «tesoro», y en Aelfric la locución *wi liegendum fēo,* «for ready money», confirma la antigüedad del sentido. Además, no hay más que tres compuestos con *féo,* «ganado», frente a una treintena de compuestos con *féoh,* «dinero, riqueza».

Puede repetirse la observación para el medio inglés al estudiar los artículos *fē* del

*Middle English Dictionary,* de Kurath-Kuhn (III, 430). Hay muy pocos ejemplos del sentido que se ha situado a la cabecera, «live stock», y muchos más de *fé,* como «movable property; possessions in live stock, goods or money, riches, treasure, wealth», y como «money as a medium of exchange or as used for taxes, tributes, ransom, bribes, etc.».

Habría que proceder a un nuevo examen de los ejemplos y clasificar los empleos según su exacto valor contextual, liberándose del esquema tradicional que imponía a cualquier precio «ganado» como sentido inicial. Esta revisión tendría probablemente algunas consecuencias para la historia del inglés *fee* y la del fr. *fief,* antiguo *feu.* Según la explicación tradicional, el fráncico *fehu,* «ganado», se habría convertido en lat. *feus,* «bien mobiliario». Se pensaría más bien que *fihu,* como got. *faihu,* designaba toda forma de bienes muebles y que ha conservado ese sentido cuando ha pasado al latín. También aquí sería necesario un nuevo examen.

## IV. Conclusiones

Este esbozo ha mostrado que la concepción tradicional del **peku* indoeuropeo debe reformarse por entero. Nuestra primera conclusión es que **peku* significa «posesión mobiliaria personal». Que esta posesión esté, de hecho, representada por el ganado, es un dato distinto que afecta a la estructura social y a las formas de la producción. Sólo a consecuencia de esta asociación frecuente entre el término **peku* y la realidad material de la ganadería, al generalizarse fuera de la clase de los productores, **peku* ha llegado a significar «ganado» —primera especialización—, luego específicamente «ganado menor» —segunda especialización—, y, por último «ovino» —tercera y última especialización—. Pero en sí mismo *peku* no designa ni el rebaño ni ninguna especie animal.

Podemos establecer entonces una correlación entre el sentido propio de **peku* así restaurado, y su distribución dialectal. Es interesante observar —y los comparatistas no le han prestado suficiente atención— que **peku* falta en griego. No es azar. Una noción tan importante no podía desaparecer simplemente. De hecho, el término indoeuropeo fue reemplazado en griego por una designación nueva, que lleva el mismo sentido: es hom. *próbasis,* con su equivalente mucho más común *próbata.* Nuestro estudio de este término (cfr. pp. 27 y ss.) ha permitido que aparezca explícito el modelo de la evolución que nosotros damos para **peku:* en el punto de partida, un término que designa la «posesión mobiliaria». Éste, por razones extralingüísticas, se encuentra aplicado frecuentemente a la posesión de ganado; se convierte entonces en el término para «ganado» y ulteriormente para la especie de ganado predominante, el «cordero».

Pero como se ha visto antes, esta especialización, realizada pronto en el dominio indoiranio, no se ha cumplido en todas partes. En latín y en una parte notable del germánico tenemos testimonios de gran antigüedad que prueban que el sentido primero era «posesión mobiliaria», lo cual explica toda la derivación. Esta evolución no es reversible. En efecto, es totalmente improbable que si **peku* había significado propiamente «ganado», hubiera podido llegar a designar el «dinero» y la «fortuna» en general, que es el sentido exclusivo del lat. *pecūnia* y del got. *faihu.*

Ésta será nuestra segunda conclusión: en un proceso léxico de esta naturaleza, es un término de sentido general el que se encuentra aplicado a una realidad específica y

el que se convierte en la designación y no al revés. Aquí tomamos lo contrario de la relación que se ha establecido desde los etimologistas latinos hasta nuestros recientes diccionarios entre *pecū* y *pecūnia*.

Puede plantearse, de hecho, que los términos que se refieren a formas diversas de posesión son términos generales, que denotan su relación con el posesor, pero que no indican nada sobre la naturaleza propia de la cosa poseída. La significación general permite, de este modo, designaciones específicas que, a lo largo de la historia, terminan por vincularse tan estrechamente a su objeto particular que el sentido general queda obliterado. Tenemos un claro ejemplo de ello en el gr. *próbasis, próbata.* Asimismo, el término específico inglés *cattle,* fr. *cheptel,* remonta al lat. *capitale*, «bien principal», ya en un texto de 1114, *captale,* «chattel, cattle, movable goods»[1]. Pero todavía en la Edad Media tiene el sentido de «fortuna, bienes, rentas», y el castellano *caudal* significa «bienes, riquezas». El paso «fortuna mobiliaria > ganado» es característico. Pero una vez realizado, es irreversible. De este modo, el «ganado» es designado con mucha frecuencia por los términos que se refieren a la posesión en general, es decir, que se le designa simplemente como «posesión», pero nunca a la inversa.

Nuestra interpretación de **peku* y de su evolución está, pues, conforme con lo que podría denominarse la norma de los términos de propiedad: una apelación general o genérica es empleada por cierta clase de productores como designación del objeto o del elemento típico; en calidad de tal, se difunde fuera de su medio original y se convierte entonces en la designación usual del objeto o elemento en cuestión. Tal es el caso presente. Mediante el examen comparado de los datos en tres grupos dialectales, hemos podido seguir para **peku* las etapas de este proceso y verificar, en cierta medida, esa reconstrucción interna.

Hay una última conclusión que afecta a la etimología de **peku-*. Si la presente demostración es considerada de recibo, echa por tierra el acercamiento tradicional con **pek(t)-*, «esquilar». Es evidente que **peku,* término de valor económico, que no nombra a ningún animal, no puede tener nada en común con términos derivados de **pek(t)-*, que son propios de la técnica del esquileo y del cardado de la lana: gr. *pékō,* «peinar, cardar»; *pókos,* «vellon»; *pektéō,* «esquilar»; *pékos* n., «vellón»; *pokízō,* «esquilar la lana»; *kteís,* «peine»; lat. *pecto,* «peinar, cardar»; *pecten,* «peine»; *pexus,* «velludo, algodonoso»; arm. *asr,* «lana». Entre estas formas y **peku* no hay más que un parecido homofónico. La aproximación debe abandonarse, y **peku-,* vestigio del vocabulario indoeuropeo más antiguo, parece irreductible a cualquier raíz conocida[2].

---

[1] BAXTER-JOHNSON, *Mediaeval Latin Word-list,* 1934, p. 64.

[2] Una versión mucho más detallada del presente estudio fue publicada en Estados Unidos en un volumen colectivo titulado *Indo-European and Indo-Europeans* (Chicago University Press), 197.

## SECCIÓN II

# DAR Y TOMAR

## CAPÍTULO 5

# DON Y CAMBIO

*Sumario.* El griego tiene cinco palabras que, por regla general, se traducen uniformemente por «don». Un examen atento de sus empleos muestra que corresponden de hecho a otras tantas formas diferentes de considerar el don —de la pura noción verbal—, «el dar», a la «prestación contractual, impuesta por las obligaciones de un pacto, de una alianza, de una amistad, de una hospitalidad».

El término gótico *gild* y sus derivados nos remiten a una tradición germánica antiquísima en que los aspectos religiosos —«sacrificio»—, económicos —fraternidad de los comerciantes— y jurídicos —«rescate» (del crimen)— están estrechamente imbricados.

Los avatares de las palabras emparentadas con el gr. *dáptō*, lat. *daps*. permiten descubrir en el pasado indoeuropeo, por un lado, la práctica del «potlatch», y, por otro, muestran cómo se degrada en «gasto para nada, daño» la noción antigua de «gasto de prestigio».

La *hansa*, convertida como la *ghilde* en agrupación económica, continúa los *comitatus* de los jóvenes guerreros agrupados en torno a un jefe, tal como nos los describe Tácito en la *Germania*.

### INTRODUCCIÓN

Abordamos ahora el estudio de un conjunto de nociones económicas que es difícil definir de modo distinto que por la suma de sus particularidades: «dar», «cambiar», «comerciar». La terminología relativa al *cambio* y al *don* constituye un capítulo muy rico del vocabulario indoeuropeo.

Empezaremos por la idea de *dar*. Puede pensarse que es una idea simple; sin embargo, comporta variaciones bastante singulares en las lenguas indoeuropeas y, de una lengua a otra, contrastes que merecen examen. Además, se prolonga en nociones que nadie pensaría asociarle. La actividad de *cambio*, de *comercio*, se caracteriza de una manera específica en relación a una noción que nos parece diferente, la del *don* desinteresado, y es que el cambio es un circuito de dones más que una operación propiamente comercial. Del cambio a la compra y a la venta, precisaremos una relación mediante el estudio de los términos empleados para estos procesos diferentes.

Hay en este dominio una estabilidad léxica bastante grande; los mismos términos siguen en uso durante mucho tiempo; a menudo no se renuevan, a diferencia de lo que ocurre con nociones más complejas.

Partiremos de la raíz **dō-*, para la que el conjunto de las lenguas garantiza una forma y una significación constantes. Las formas nominales muestran una estructura antigua, la de los derivados en *-no-* y en *-ro-:* src. *dānam,* lat. *dōnum,* gr. *dôron* (δῶρον), arm., *tur.,* esl., *darŭ.* Mediante la constancia misma de este parecido o esta diferencia, esas formas parecen atestiguar una antigua alternancia *r/n,* marca de la flexión arcaica, calificada de heteróclita, a menudo puesta de manifiesto por la coexistencia de derivados en *-r-* y en *-n-*. Además, en griego tenemos una serie de formas nominales, sólo diferenciadas por la clase de derivación, que se refieren al «don». Son las siguientes: gr. *dṓs* (δώς), *dôron* (δῶρον), *dōreá* (δωρεά), *dósis* (δόσις), *dōtínē* (δωτίνη), cinco términos distintos que se traducen uniformemente por «don».

El primero es muy raro: tenemos sólo un único ejemplo. Los otros cuatro son mucho más comunes y pueden coexistir en el mismo autor. ¿Se trata de un pululamiento léxico fortuito o hay razones para esa multiplicidad? Éste es el problema que hemos de examinar.

La primera forma, *dṓs,* es un tema en *-t:* es el correspondiente del latín *dōs* (tema *dōt-*). En latín la palabra se ha especializado: es la «dote», el don que la esposa aporta al matrimonio, a veces también el don del esposo para la compra de la joven.

Para fijar el sentido del gr. *dṓs,* que aún no se ha especializado, tenemos un verso de Hesíodo: δὼς ἀγαθή, ἅρπαξ δὲ κακή, θανάτοιο δότειρα (*Trab.* 356), «la *dṓs* es buena, pero la rapiña *(hárpax)* es mala, porque da la muerte». Este verso se encuentra precisamente en un pasaje en que se elogia el «don» que permite establecer relaciones beneficiosas. *Dṓs* y *hárpax* son nombres-raíces y no es fortuito que no se tenga ningún otro ejemplo; presentan la idea bajo su forma más abstracta: el «dar» es bueno, y «el hacer rapiñas» es malo.

*Dôron* y *dōreá* parecen tener el mismo sentido. Pero cuando Herodoto los emplea de modo concurrente, se ve que los distingue bien, según un principio que no es difícil de reconocer. Así, III, 97: Κόλχοι... ταξάμενοι ἐς τὴν δωρεὴν... δῶρα... ἀγίνεον. «Los habitantes de la Cólquide que se habían impuesto; que se habían tasado ellos mismos, aportaban dones *(dôra)* para la *dōreá*»: *dōreá* es propiamente el hecho de ofrecer un *dôron;* es un nombre abstracto derivado de *dōréō* (δωρέω), denominativo, a su vez, de *dôron.* El valor verbal es muy nítido en *dōreá* y explica el adverbio *dōreán* (δωρεάν) (ático) «por don, para un don, graciosamente, por nada». Así, *dôron* es el don material, el don mismo: *dōreá,* el hecho de aportar, de destinar como don. De *dôron* derivan *dōreîsthai* (δωρεῖσθαι), «hacer don», con el nombre de la cosa o de la persona a quien se da como régimen *dṓrēma* (δώρεμα), «cosa de la que se hace don, regalo que sirve para recompensar».

*Dósis* es muy diferente. Nuestras traducciones no lo distinguen de *dôron;* pero el empleo es claro en Homero (Il. 10, 213) καί οἱ δόσις ἔσσεται ἐσθλή. Se pide un voluntario para una misión peligrosa; no un *dôron,* porque el objeto mismo del don no existe. *Dósis* es una transposición nominal de una forma verbal en presente o, como aquí, en futuro: «nosotros le daremos, nosotros le haremos un don». Una fórmula donde se transparenta aún el valor verbal de este abstracto está en Homero, Od. (6,208) —δόσις δ'ὀλίγη τε φίλη τε—, palabras dichas por gentes que dan, y se excusan de no dar mucho: «este don es pequeño y hecho de buen corazón»; es la transposición de una

forma verbal, «nosotros damos poco, pero de buen corazón». *Dósis* es, por tanto, «el acto de dar». La formación en *-ti* define, en efecto, un cumplimiento efectivo de la noción que también puede, aunque no necesariamente, materializarse en un objeto. La *dósis* designa también un acto jurídico; en derecho ático es la atribución de una herencia por voluntad expresa, al margen de las reglas de transmisión normal.

Hay también un empleo médico en que *dósis* designa el hecho de dar; de ahí la cantidad dada de un remedio, la «dosis», sin que haya ninguna idea de regalo o de ofrenda. La palabra ha pasado por préstamo semántico al alemán: *Gift* y como el gr. lat. *dosis* ha servido de sustituto a *uenenum,* «veneno», se ha hecho en alemán *Gift* n., «veneno», al lado de *(mit)gift,* f. «dot» [«dote»]. En fecha antigua *dósis* no se interfiere de ninguna manera con *dōron,* ni con *dōreá.*

Por último, *dōtínē.* Para esta palabra, lo esencial de su empleo está aún por definir. Es el término más particularizado de todos; los ejemplos son poco numerosos, pero bien caracterizados. Palabra jonia poética, que se encuentra en Homero y también en Herodoto, salió muy pronto del uso. Por *dōtínē* se enuncia una noción del «don», pero ¿de qué especie?

Para decidir a Aquiles a volver al combate, se le promete, entre otras cosas, una porción de terreno con habitantes ricos y que serán sus súbditos... «que le honrarán *(timésousi)* como un dios mediante *dōtínai* y conseguirán bajo su cetro *liparàs thémistas»* (Il. 9, 155-156).

Las dos palabras, *timésousi* y thémistas, son esenciales para definir *dōtínēsi.* Por *thémistas,* noción bastante compleja, se entienden las prerrogativas del jefe; en particular lo que la ley divina exige que se muestre de respeto y aporte de tributo a una personalidad como la de un rey. Más importante es aún la *timḗ.* Este término es un derivado de *tíō* y pertenece al grupo del scr. *cayati,* «tener miramientos, tener respeto», de una raíz que hay que distinguir absolutamente de aquella que significa «vengar, castigar», gr. *poinḗ* que a menudo se le asocia. Son nociones diferentes. La de *poinḗ,* que responde exactamente al av. *kaēnā,* «venganza, odio», es la retribución destinada a compensar un asesinato, la expiación de la sangre. De ahí también la transposición sentimental en odio, venganza considerada como una retribución (cfr. el sentido en iranio).
dios, a un rey y las rentas que le son debidas por una comunidad; es, a la vez, la señal de estima y la estimación, noción social, sentimental y también económica[1]. El valor atribuido a alguien se mide por las ofrendas de que se le juzga digno: he ahí los términos que aclaran *dōtínē.*

Homero, Od. 9, 266-268: «hemos llegado a tus rodillas para ver si nos ofrecías un *xeinéion* (un don hospitalidad) o si nos dabas una *dōtínē,* como es la ley de la hospitalidad *(thémis xeínōn)».* Esta vez, en este texto que parece hecho para ilustrarnos, se establece la relación entre la *dōtínē* y los regalos usuales entre huéspedes, según las tradiciones de la hospitalidad, de aquel que recibe a aquel que es recibido. Asimismo, también Od. 11, 350 ss. «que nuestro huésped espere hasta mañana para dejarnos, hasta que yo haya podido reunir toda la *dōtínē».*

Huyendo de Atenas, los Pisistrátidas quieren reconquistar la tiranía de la que han sido expulsados; recorren las ciudades que pueden estar obligadas para con ellos para recoger *dōtínai:* ἤγειρον δωτίνας (Herodoto, I, 61).

Existe también un verbo *dōtinázō,* una vez en Herodoto (II, 180): con motivo de

[1] Sobre *timḗ* y su grupo, cfr. II parte, libro 1, cap. 5.

la reconstrucción de un templo, que incumbe a un grupo de ciudades confederadas, los sacerdotes van de villa en villa, recogiendo los dones: περὶ τὰς πόλις ἐδωτίναζον.

Estas citas aclaran una noción bastante diferente de las demás. No es sólo un presente, un don desinteresado; es un *don en tanto que prestación contractual, impuesto por las obligaciones de un pacto, de una alianza, de una amistad, de una hospitalidad:* obligación del *xeînos* (del huésped), de los súbditos respecto al rey o al dios, o también prestación implicada por una alianza.

Una vez fijada esta significación ayuda a resolver los problemas filológicos planteados por las variantes en la tradición textual de estas palabras. Así, la tradición manuscrita de Herodoto (VI, 89) se ha dividido entre la lección *dōtínēn* y la lección *dōreén*. Los corintios quieren ayudar a los atenienses, les venden veinte bajeles, pero a un precio muy bajo, a cinco dracmas por barco, porque la ley prohibía un *don* gratuito. Es, por tanto, un pago simbólico el que se impone a los atenienses, puesto que, según la ley, no podían *darse* los bajeles de una ciudad a otra. Esto ¿es *dōtínē* o *dōreḗ?* Se trata, de hecho, de una entrega gratuita. La lección válida es, en consecuencia, *dōreèn,* y no *dōtínēn,* que queda excluido, puesto que es el don gracioso que prohíbe la ley, no el que acompaña a una alianza.

He aquí cómo el uso griego distingue para la misma noción tres nombres derivados de la misma raíz y que, sin embargo, no pueden confundirse en ningún momento. Esta noción se diversifica según las instituciones y según lo que yo denominaré el contexto de la intención: *dósis, dôron, dōtínē,* tres palabras para designar el don, porque hay ahí tres maneras de concebirlo[2].

## UNA INSTITUCIÓN GERMÁNICA: LA *GHILDE*

A los términos griegos examinados, vamos a añadir la palabra germánica que se ha convertido en el nombre del «dinero», en alemán *Geld.*

En gótico, *gild* traduce el gr. *phóros,* «impuesto», y el compuesto *kaisara-gild,* el gr. *kênsos,* «impuesto». Tenemos además un verbo: *fra-gildan, us-gildan,* «devolver, restituir, *apodidónai, antapodidónai*» y un derivado nominal *gilstr* que traduce igualmente *phóros,* «impuesto».

En las demás lenguas germánicas, el sentido es bastante diferente: a. isl. *gjald,* «recompensa, castigo, pago»; a. ingl. *gield,* «sustituto, indemnización, sacrificio»; a. a. a. *gelt,* «pago, sacrificio»; en composición *gotekelt,* «Gottesdienst, servicio divino, culto». En el frisón *jelde, jold,* aparece el sentido particular que va a generalizarse en germánico: «ghilde de los mercaderes», que implican también «banquete de corporación». El conjunto parece bastante complejo en el seno de la sociedad germánica: a la vez religioso, económico, jurídico. Estamos en presencia de una cuestión de importancia evidente que domina toda la historia económica de la Alta Edad Media: la formación de las *ghildes,* problema tan vasto que no podríamos tratarlo aquí y que, por lo demás, corresponde mucho más a los historiadores que a los lingüistas.

No es esa noción misma lo que vamos a considerar, sino el término de donde sale

---

[2] Para un análisis más detallado del vocabulario del «don», véase nuestro artículo «Don et échange dans le vocabulaire indo-européen», *L'Année Sociologique,* 3.ª serie, t. II, 1951, pp. 7-20 (reimpreso en *Problèmes de linguistique générale,* Gallimard, 1966, p. 315, ed. castellana, *Problemas de Lingüística general,* trad. de Juan Almela, Siglo XXI, México, 1971).

la historia de estas grandes asociaciones económicas medievales, que se desarrollan entre los siglos VI y VIII y el siglo XIV, especialmente en el mundo ribereño del mar del Norte, en Frisia, en el sur de Inglaterra y en los países escandinavos.

La institución tiene un aspecto económico y religioso al mismo tiempo: estas fraternidades están unidas por intereses económicos, y aparentemente también por un culto común. Fueron estudiadas en 1921, en la importante obra de Maurice Cahen sobre *La libation en vieux scandinave.* Según este sabio, brindis, banquete, compotación, son como los ritos que celebraban los miembros de una fraternidad: ésta, ulteriormente, toma formas específicas y en país germánico se convierte en una asociación económica.

No obstante, el autor ha chocado con una gran dificultad: según los historiadores modernos de la Edad Media, las *ghildes* constituirían fenómenos exclusivamente económicos, de fecha relativamente reciente, y no se remontarían más allá de los inicios del mundo germánico. En estas agrupaciones económicas, en las que las personas están vinculadas por intereses comunes, no habría que buscar una supervivencia de asociaciones religiosas más antiguas.

Pero investigaciones más recientes de historia medieval han tratado como se merecen a estas conclusiones. M. Coornaert ha esbozado, a grandes rasgos, en dos artículos de la *Revue Historique,* 1948, la historia de esta institución. No contento con confirmar el carácter antiguo y religioso de la *ghildhe,* el autor reprocha a Maurice Cahen haberse dejado bloquear por el juicio de historiadores anteriores que veda este dominio a la interpretación comparativa.

Ahora vemos que los hechos se sueldan en una historia continua que se remonta muy atrás. Se pretendía que *ghilde,* latinización del término germánico, no era anterior al siglo VIII, pero ahora lo conocemos en la época galorromana, en un texto que data del año 450.

¿Qué es la *ghilde*? Es, ante todo, una reunión de fiesta, la comida sacrificial de una «fraternidad», reunida para una comunión voluntaria, y quienes se unen a ella llevan el mismo nombre. La noción de banquete sagrado está en el centro mismo de esa expresión. Ahora bien, nosotros la encontramos a partir del 450, es decir, poco después de la época en que el texto gótico fue fijado por escrito (hacia el 350).

Por tanto, podemos examinar de nuevo los hechos góticos desde cerca. Los términos esenciales *gild* y *fra-gildan* no tienen correspondientes más que en germánico. Es un término nuevo que no deja ningún recurso a la comparación.

Se encuentra el got. *gild* en la conocida pregunta de Lucas, XX, 22: «¿nos está permitido pagar tributo al César o no?, *skuldu ist unsis kaisara* gild giban...?». Esta misma pregunta, en Marcos, XII, 14, sustituye *gild* por *kaisara-gild.* Un neutro *gilstr,* es decir, **geld-strum,* o **geld-trum,* es dado con el mismo sentido: *Epístola a los Romanos,* XIII, 6: «por esto es por lo que pagáis impuestos, φόρους τελεῖτε».

El verbo *fra-gildan* significa «devolver, restituir»: Lucas, XIX, 8: «yo doy, *gadailja (dídōmi)* a los pobres» (literalmente: yo reparto mi bien entre los pobres); si alguien es lesionado por mí, yo le devuelvo, *fragilda (apodídōmi,* «pagar en retorno», en este texto) el cuádruplo». Cfr. también Lucas, XIV, 12 y 14: «Cuando prepares una comida no convides a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus vecinos ricos, no vaya a ser que ellos te inviten a su vez y de ahí resulte para ti *antapódoma* la obligación de devolver también la invitación», en gótico *usguldan.* En todos los demás ejemplos el sentido es: «devolver a cambio de lo que se ha recibido», no restituir el objeto mismo, sino «hacer un gasto que compense aquél del que uno se ha beneficiado».

Aquí, para comprender el valor de los términos góticos, hay que plantearse el problema, tan difícil para el traductor, de hacer pasar a gótico nociones grecorromanas como las de gr. *phóros*, lat. *census*, impuesto, censo, obligación de obedecer a una autoridad superior, mientras que la tradición germánica sólo conoce pequeñas agrupaciones independientes, cada una de las cuales obedece a un jefe particular, sin ninguna idea de organización general.

Puede definirse *gild* en sentido propio como un «tributo de reciprocidad»; es el derecho que uno adquiere personalmente para beneficiarse de un servicio colectivo en el seno de una agrupación fraternal: un derecho de entrada (que se paga bien de una forma, bien de otra) en una cofradía vinculada por un culto común.

Ulfila ha especificado de este modo, en el vocabulario tradicional del gótico, como equivalente de *phóros*, un término profundamente diferente, *gild*, «contribución obligada (dada a un grupo del que uno es miembro y beneficiario)». Esta palabra evoca una «asociación de culto», una auténtica fraternidad que se realiza, se prueba, se refuerza en los banquetes y en las celebraciones comunes donde se deciden los grandes asuntos.

De hecho, Tácito (*Germ.* 22) nos habla de los *conuiuia* de los germanos, esos banquetes que son parte esencial de su vida social y privada. Asisten a ellos armados, lo cual muestra el espíritu, al mismo tiempo guerrero y civil, de los asuntos que tratan; ahí es donde se debaten «la reconciliación de enemigos privados, la conclusión de alianzas de familia, la elección de los jefes, la paz y la guerra, porque, según creen ellos, no hay ningún momento más favorable para que el espíritu se abra a la franqueza y se anime para la grandeza».

Aquí tenemos la noción, tan importante, de *comunión alimentaria* que es como el signo y la profundización de la fraternidad. El punto de partida de las agrupaciones económicas denominadas *ghildes* está en estas fraternidades vinculadas por un interés común, por una misma actividad. Y en el interior del grupo los banquetes, *conuiuia, ghilda,* son una de las instituciones más características del mundo germánico. Al «adquirir» *(ghildan)* de este modo un deber de fraternidad, se consigue un canon, una suma que hay que pagar, y el pago es el dinero, el *geld.*

Resumimos de este modo una historia larga y compleja que ha llevado a instituciones y a valores colectivos. Pero ese término estaba primero ligado a una noción de orden personal: la prueba de ello es el *wergeld,* «precio del hombre» (con *wer,* «hombre»); el precio que se paga para redimirse de un crimen, el rescate. Volvamos una vez más a la *Germania*, de Tácito, cap. 21: «uno se ve obligado a abrazar a las enemistades del padre o del pariente próximo lo mismo que a sus amistades; pero éstas no se prolongan implacablemente; incluso el homicida puede redimirse mediante cabezas de ganado que son una mejora para la casa». Este *wergeld,* «compensación del homicida mediante cierto pago», equivale al griego *tísis:* es uno de los aspectos antiguos del *geld.*

Nos encontramos, pues, aquí sobre tres direcciones de desarrollo: una religiosa, sacrificio, pago hecho a la divinidad; la segunda, económica, fraternidad de los mercaderes; la tercera, jurídica, rescate, pago impuesto tras un crimen para redimirse; al mismo tiempo, medio de reconciliarse: una vez pasado el crimen y pagado, se establece una alianza y volvemos a la noción de *ghilde.*

Ante todo, había que definir estas nociones en sus vínculos y sus especificidades internas en germánico para poder medir la distancia entre estos términos, tomados en su significación auténtica, y las palabras griegas que se encargan de traducir. Hay ahí

un hecho al que no se ha prestado suficiente atención. Ha habido siempre una tendencia excesiva a proceder mediante una interpretación inmediata del gótico sin observar suficientemente el esfuerzo de transposición que ha sido preciso y la perturbación que de ello resulta. Estos términos góticos, comparados con los del griego, están articulados de muy distinta forma.

Otra diferencia reside en la forma en que las nociones económicas se han fijado, respectivamente, en las lenguas germánicas y en las lenguas clásicas. A menudo están en relación con hechos religiosos que las alejan más aún entre sí en el pasado, y se realizan en instituciones distintas.

## LOS GASTOS DE PRESTIGIO

Hay que recordar que estas fraternidades constituyen a un tiempo un grupo de solidaridad y un grupo de comunidad alimenticia. Los dos aspectos de esta institución pueden mantenerse bajo otras formas. Lo que era grupo de consumo se convertirá, con la evolución de la sociedad, en asociación de carácter económico, utilitario, comercial.

Uno de estos aspectos, la comunidad alimentaria, evoca una institución paralela en nuestra sociedad. Se la puede definir con ayuda del lat. *daps,* «banquete». Esta palabra forma parte de un conjunto etimológico bien caracterizado por la forma, pero de significaciones divergentes. Fuera del latín, la raíz se encuentra en griego en *dáptō* (δάπτω) con un sentido más general, «devorar», pero también en una forma nominal que se asocia estrechamente a *daps,* a pesar de la diferencia aparente: *dapánē* (δαπάνη), «gasto». En otras lenguas tenemos correspondientes: a. isl. *tafn,* «animal de sacrificio, alimento de sacrificio», arm. *tawn,* «fiesta».

Se observará que estas formas tienen todas el mismo sufijo *-n.* Por este lazo formal se vincula también —citado aparte porque no parece que esté asociado a él en primera instancia— el latín *damnum* < **dap-nom.* Aquí, por tanto, tenemos un grupo de palabras cuya significación no siempre concuerda.

*Daps* es un término del vocabulario religioso, como igualmente religiosos son los términos armenio y escandinavo *tawn* y *tafn*, respectivamente. Antiguamente, en época histórica, *daps* tiene el sentido de «banquete ofrecido a los dioses, festín de alimentación». La *daps* es descrita en Catón, *De Agricultura,* con una expresión característica del antiguo vocabulario religioso del latín: *dapem pollucere,* «ofrecer un banquete sagrado»; este término arcaico, *pollucere,* se emplea para los festines de gran costo ofrecidos a los dioses: *polluctum.*

Por lo demás, diversos testimonios muestran que *daps* está asociado a las nociones de abundancia, de amplios gastos, de ofrendas generosas. Sobre todo, el adjetivo *dapaticus,* el adverbio *dapatice,* formas obsoletas, recogidas y citadas por Festus: *dapatice se acceptos dicebant antiqui, significantes magnifice, et dapaticum negotium amplum ac magnificum,* «los antiguos decían que habían recibido *dapatice,* lo que significaba de una forma magnífica». Por otra parte, existió un verbo *dapino* sacado de *daps* o quizá del griego *dapanân,* que está muy cerca de él por el sentido. Tenemos de *dapino* un solo ejemplo, en Plauto (*Capt.* 897), pero característico: *aeternum tibi dapinabo uictum* (si tú dices la verdad) yo te ofreceré a perpetuidad un alimento fastuoso, te mantendré a cuerpo de rey por siempre».

Un testimonio directo precisa el sentido de *daps,* y *dapatice, dapaticus* lo confir-

man: es un «festín de magnificencia». Ovidio, en el libro V de los *Fastos*, nos muestra a un pobre campesino, en cuya casa se presenta Júpiter disfrazado; luego, bruscamente, revela quién es; el otro le ofrece por *daps* su única posesión, un buey que hace asar entero: es lo más preciado que tiene.

En griego *dapanân* significa «gastar», *dapánē* es un «gasto fastuoso»; en Herodoto, el término es aplicado a los gastos magníficos. Adjetivos griego *dapsilés*, lat. *dapsilis* (calcado sobre el griego) se aplican a lo que es abundante, fastuoso; isl. *tafn* es la consumición de alimento; arm. *tawn*, la fiesta solemne. Así podremos derivar una noción general, la de «gasto con ocasión de un sacrificio que comporta amplios consumos de alimento»; gastos ordenados para una fiesta, para el prestigio, para mostrar su riqueza.

De este modo, encontramos en indoeuropeo una manifestación social que en el lenguaje de los etnógrafos se denomina el *potlatch:* exhibición y destrucción de riquezas con ocasión de una fiesta. Hay que mostrarse pródigo con los bienes de uno para hacer ver que no se les da importancia, para humillar a los rivales mediante el despilfarro instantáneo de riquezas acumuladas. Un hombre conquista y mantiene su rango si aventaja a sus rivales en este gasto desenfrenado. El *potlatch* es una provocación a los demás a gastar a su vez; los competidores hacen un gasto superior, de ahí un circuito de riquezas acumuladas y repartidas para prestigio de unos y goce de los otros, como Mauss ha mostrado tan bien.

En indoeuropeo no tenemos claramente la noción de rivalidad: el carácter agnóstico, tan firme en las sociedades arcaicas, está aquí en segundo plano. No obstante, la emulación no está ausente de este gasto. De hecho está en estrecha relación (cfr. *daps* y *dapaticus*) con la hospitalidad: se ven las raíces sociales de una institución que es una necesidad en ciertas comunidades y cuya obligación esencial consiste en un don de alimento, a condición de reciprocidad. Pero ahí tenemos nociones y temas arcaicos que se están borrando. En fecha histórica no queda de todo ello más que *damnum* con el sentido de «daño sufrido, lo que se ha sustraído de una posesión por fuerza». Es el gasto al que uno está condenado por las circunstancias o ciertas condiciones de justicia. El espíritu campesino y la preocupación jurídica de los romanos han transformado la noción antigua: el gasto fastuoso no es más que un gasto sin provecho alguno, lo cual constituye un perjuicio. *Damnare* es afectar a alguien con un *damnum*, con una sustracción operada sobre sus recursos; de ahí proviene la noción jurídica de *damnare*, «condenar».

Al lado de los términos en que la noción antigua ha sobrevivido, hay innovaciones que crean un nuevo concepto, de suerte que al mismo tiempo tenemos dos aspectos muy contrastados de una representación antigua.

### LA *HANSA* Y SUS ORÍGENES GUERREROS

Entre estas cofradías, en las que los convidados del banquete comunitario se benefician de privilegios especiales —los mismos que caracterizan la *ghilde* en su desarrollo medieval—, encontramos, en el mismo vocabulario, a la vez económico y religioso, del germánico, la palabra *hansa*, muy cercana de *ghilda*. Este término antiguo, que ha sobrevivido hasta los tiempos modernos, designa todavía, entre los ribereños del mar del Norte, una institución de importancia histórica y económica considerable. Las *hansas* son asociaciones económicas, grupos de mercaderes; constituyen una sociedad

a la que se pertenece en virtud de un derecho que se compra, que se puede heredar, que se puede vender, que forma parte de las rentas comerciales. La economía de esta institución ha dado ya lugar a muchos estudios. El balance de los que tratan del origen del término es negativo: *hansa* no tiene etimología segura. Como no se dispone de ninguna correspondencia fuera del germánico, es la historia germánica de la palabra la que hay que intentar precisar.

Esta historia comienza con el gótico *hansa,* que ofrece un punto de partida preciso para el análisis, aunque no tengamos muchos ejemplos. Alguna vez *hansa* traduce, de una manera vaga en apariencia, gr. *plêthos,* «multitud». Pero en otros tres ejemplos *hansa* corresponde a *speîra* (σπεῖρα), «cohorte». En Marcos, XV, 16, «los soldados llevaron a Jesús al interior del patio, es decir, al pretorio, y convocan a toda la cohorte», got. *alla hansa,* «totam cohortem». De igual modo, en Juan, XVIII, 3, 12. En el pasaje en que *plêthos* es traducido por *hansa* (Lucas, VI, 17), si lo leemos entero vemos que el traductor tenía que traducir sucesivamente *ókhlos* y *plêthos.* Ha escogido *hiuma,* «turba», para *ókhlos,* y para *plêthos,* «multitudo», ha tomado *hansa,* «cohorte»; este cuerpo contaba, en efecto, con varias centenas de hombres, hasta un millar, y podía representar una «multitud» que, en cierta forma, se había movilizado para recibir a Jesús.

No es casualidad que *hansa* se encuentre en a. a. a., en Taciano, para traducir *cohors.* En a. ingl. *hōs* es el «séquito de un señor». Es más tarde cuando m.a.a. *hans(e)* toma el sentido de «sociedad de comercio» con el sentido fijado luego. En latín tardío o en germánico latinizado, *hansa* designa un impuesto para la licencia de comercio y una unión comercial.

El sentido de «cohorte» (militar) indica que hay que imaginarse la *hansa* como una compañía de guerreros. No se habría empleado en gótico *hansa* para traducir *speîra* si hubiera designado, por ejemplo, un grupo religioso o un grupo de intereses. De hecho, cuando Tácito, *Germania,* 13-14, describe las sociedades de jóvenes *(comitatus)* que se agrupan en torno a jefes, nos da una imagen de lo que debía ser la *hansa.* Esos jóvenes que se vinculan a un jefe, viven de sus liberalidades, recibiendo un alimento abundante que ocupa el papel de soldada (14, 4). Están siempre dispuestos a seguirle, a defenderle, a ennoblecerse bajo sus órdenes.

Es probable que estas compañías de jóvenes guerreros que rivalizan en valor ante el jefe, mientras los jefes rivalizan en quién se hará con los camaradas más ardorosos, formaron el primer modelo de la *hansa.* Con la evolución de la sociedad, esta compañía guerrera, en que se compartían ventajas y riesgos, se convirtió en una sociedad de camaradas de otro tipo, consagrada a la actividad económica. El término ha permanecido vinculado a una realidad nueva.

## CAPÍTULO 6

# DAR, TOMAR Y RECIBIR

*Sumario.* 1.°) El hitita, que adjudica a la raíz **do-* el sentido de «tomar», invita a considerar que en indoeuropeo «dar» y «tomar» se reunían, por así decirlo, en el gesto (cfr. ingl. *to take to*).

2.°) Contra las etimologías tradicionales que relacionan fácilmente lat. *emo* y got. *niman* (al. *nehmen*), pero separan resueltamente *niman* de gr. *némō,* invocando en cada caso argumentos de sentido, se advierte que:

a) got. *niman* y gr. *némō* se superponen sin dificultad a poco que se los vuelva a captar en el plano de su primera acepción, técnica, exactamente conservada en el got. *arbi-numja* y el gr. *klēro-nómos*, «heredero»;

b) lat. *emo*, «tomar», primitivamente en el sentido gestual, no puede relacionarse etimológicamente con el got. *niman,* de valor originalmente jurídico.

Los términos de *compra* y de *venta* no se separan de los que se utilizan para «dar» y «tomar». La raíz **do-* significa «dar» en el conjunto de las lenguas indoeuropeas. Sin embargo, interviene una lengua que perturba singularmente su definición: en hitita, *dā-* significa «tomar» y *pai-* «dar». Vista la notación fluctuante del consonantismo hitita, no podemos afirmar categóricamente que *dā-* sea la forma indoeuropea **dō-;* en teoría podría responder a **dhē,* «poner, colocar», pero es poco verosímil. Por regla general se está de acuerdo en reconocer aquí —cualquiera que sea el proceso semántico— la raíz **dō-;* por otra parte, partiendo de **dhē-* para llegar al sentido de «tomar», la evolución sería menos clara todavía.

Hay que constatar en el hit. *dā-*, «tomar», una inversión del sentido de «dar». Para explicarla se invoca como paralelo la forma *ā-dā,* «tomar», del sánscrito. Pero ese preverbio *ā-* es esencial ahí; indica el movimiento hacia el sujeto; con ese preverbio y las desinencias medias, el paso al sentido de «recibir, tomar» se explica incluso en sánscrito. El sánscrito no nos ayuda, pues, directamente a interpretar el sentido de *dā-* en hitita.

Para explicarlo supondremos que se ha producido entre las lenguas antiguas, pero en direcciones opuestas, un deslizamiento comparable al que se ha realizado en inglés con «tomar» en la expresión *to take to*, «tomar (para dar) a». Esta comparación puede ayudar a reencontrar el lazo entre estos sentidos opuestos. El hitita y las demás lenguas indoeuropeas han especializado de forma diversa el verbo **dō-*, que, por sí mismo, según la construcción sintáctica, se prestaba a uno u otro sentido. Mientras que el hit. *dā-* se ha fijado por «tomar», las demás lenguas construyen *dō* con idea de destino, lo que equivale a «dar»[1].

[1] Cfr. nuestro artículo «Don et échange dans le vocabulaire indo-européen», ya citado.

Esto no es un artificio. «Tomar» en indoeuropeo comporta varias expresiones, cada una de las cuales determina la noción de una manera diferente. Si se admite que el sentido primero es el que conserva el hitita, la evolución que ha fijado en el resto del dominio indoeuropeo el de «dar» se vuelve de este modo inteligible.

Igualmente arcaico es el hit. *pai-*, «dar». Se explica como un compuesto del preverbio *pe-* con **ai* «atribuir, asignar», raíz atestiguada en tocario *ai-*, «dar», y por algunos derivados nominales como el av. *aēta-*, «parte», y osco *aeteis,* genitivo sing. que traduce el lat. *partis.*

Las nociones de «dar» y «tomar» están asi vinculadas en la prehistoria indoeuropea. A este respecto será útil considerar una cuestión etimológica relativa a un término ya especializado, el lat. *emo,* del que anteriormente hemos mostrado que significaba «tomar». En una lengua distinta se encuentra una raíz del mismo sentido, que difiere de la forma latina por la inicial *n-* germánico **nem-,* gótico *niman,* al. *nehmen,* «tomar».

He ahí dos verbos del mismo sentido, lat. *em-*, germ. *nem-*; ¿tienen entre sí una relación etimológica? Se ha admitido frecuentemente. Pero, ¿cómo establecerla morfológicamente? Se ha recurrido a artificios: *nem* estaría compuesto de **(e)n + em,* o, de una forma reducida, de *ni + em.* Pero para ahorrarnos estas restituciones, hay que considerar lo que es más importante y a lo que hasta ahora se ha prestado menos atención, a saber, el sentido.

Las formas germánicas más antiguas aparecen en gótico. Son muy abundantes e instructivas. La forma *niman* supone **nem-;* conocemos una raíz de ese tipo, la del gr. *némō* (νέμω), pero la comparación debe dejarse de lado debido al sentido de *némō,* que no es «tomar». Contentémonos con indicar este punto y consideremos *niman.* Tenemos el verbo simple y varios compuestos, con numerosos preverbios, en cantidad de empleos. Los verbos griegos a los que corresponden son: *lambánein, aírein, déxasthai,* «recibir» (muy frecuentemente sobre todo en la expresión «recibir la gracia»); los compuestos con *and-* traducen *dékhesthai (apo-, para-,)* con *ga-* (ange-nehm), «recibir, concebir, acoger», y también *mente accipere, matheîn.* Hay, pues, un predominio bastante amplio de empleos en que *niman* significa no «tomar», sino «recibir». En particular, hay un compuesto nominal que bien merece un examen por su significación especial y técnica: *arbi-numja,* «heredero». El primer miembro, *arbi,* es un término independiente que significa «herencia», al. *Erbe,* y que es ya notable en sí mismo en el vocablo de las instituciones. Su forma es clara: es un neutro **orbhyon,* que se relaciona, por un lado, con los términos célticos de igual sentido, irl. *orbe,* «herencia», *com-arbe,* «el que hereda» —la relación es incluso tan estrecha que, como en muchos otros casos, es posible que sea un préstamo hecho por el germánico al céltico—; por otro lado, con un adjetivo que puede aclarar la noción, lat. *orbus,* arm. *orb,* «huérfano», gr. *orpho-, orphanós.* Fuera del céltico, los correspondientes del *arbi* designan a la persona privada de un pariente, y también al huérfano. La relación entre «herencia» y «huérfano» parecerá algo extraña. Pero hay un paralelo exacto de sentido en otra familia de palabras. El adjetivo latino *hērēd-,* «heredero», tiene un correspondiente seguro en griego en el nombre de agente *khērōstḗs,* «heredero colateral» y también en el adjetivo *khē̂ros,* «privado de un pariente», fem. *khē̂ra,* «viuda».

¿Cómo justificar esta relación etimológica? En griego homérico, *khērōstḗs* es el que, en la familia, hereda por falta de hijos; es un colateral el que recibe un bien que ha quedado «abandonado» *(khê̄ros).* Ahora bien, en gótico *arbi,* «herencia», deriva-

do neutro de forma **orbhyom,* significa literalmente «lo que vuelve al *orbus*», es decir, el bien que legalmente es atribuido a una persona privada por la muerte de su pariente inmediato. Es la misma idea que en *hērēs, khērōstḗs*. Según las costumbres indoeuropeas, un bien se transmite directamente al descendiente, que no por eso es calificado de heredero. No se experimentaba entonces esa necesidad jurídica de precisión que nos hace llamar «heredero» a quien entra en posesión de bienes materiales, cualquiera que sea su grado de parentesco con el difunto. En indoeuropeo, el hijo no era designado como heredero; no se llamaban herederos más que aquellos que heredaban *por falta* de hijo; es el caso de los *khērōstaí,* de los colaterales que se reparten un bien que ha caído en desherencia.

Tal es la relación entre la noción de «huérfano, privado de un pariente, hijo o padre» y la de «herencia». Esto queda ilustrado por la definición que se da en una frase de la *Germania*, de Tácito, cap. 20: *Heredes... successoresque sui cuique liberi, et nullum testamentum;* «todos tienen por herederos y sucesores a sus propios hijos y no hay testamento»; *si liberi non sunt, proximus gradus in possessione fratres, patrui, auunculi;* «si no hay hijos, es a los parientes próximos a los que va la posesión, gradualmente a los hermanos, a los tíos paternos, a los tíos maternos».

Eso son los *arbi-numja.* El sentido literal de *arbi-numja* es «aquel que recibe *(numja)* la herencia *(arbi)*». Ahora bien, ¿cuál es el término griego que traduce *arbi-numja?* Es *klēronómos* (κληρονόμος). También existe la expresión analítica *arbi niman,* «heredero», que traduce el griego *klēronomeîn* (κληρονομεῖν).

La formación del compuesto griego es instructiva. El segundo término se relaciona con *némō, nómos, nomós,* familia de palabras riquísima que ha sido objeto de un estudio de E. Laroche (*Histoire de la racine* nem- *en grec ancien,* 1949), donde se examinan detalladamente sus empleos. Esta raíz tan importante tiene derivados muy diversificados. La noción que aquí aislamos es la del reparto legal, un reparto exclusivamente ordenado por la ley, la costumbre o la conveniencia, no por una decisión arbitraria. En griego otros verbos quieren decir «repartir»: así *datéomai;* pero la diferencia estriba en que *némō* es «repartir según la conveniencia o la ley». Por eso, un pasto repartido en virtud del derecho consuetudinario se denominará *nomós.* El sentido de *nómos*, «la ley», se relaciona con la «atribución legal». De este modo, *némō* se define en griego como «repartir legalmente» y también «obtener legalmente en reparto» (este sentido en activa incluso).

¿Es un azar si el gótico *(arbi-)numja* tiene la misma formación que *(klēro-)nómos,* cuando nada parecía exigir ese verbo *niman,* aunque significaba «tomar», para traducir *klēronomeîn*? Aquí vemos cómo se produce la correspondencia, en un empleo técnico, entre *némō* y *niman:* es que got. *niman* significa «tomar» en el sentido de «recibir legalmente» (cfr. el empleo en que corresponde al *dékhesthai* del griego), de donde «recibir, tener en reparto, tomar». Podemos considerar esta expresión *arbi niman* y el compuesto *arbi-numja*, «heredero», como una de aquellas en que sobrevivió el sentido antiguo de *niman,* el mismo que en griego fue el de *némō* y condujo a formar el término *klēronómos,* «heredero». Los otros empleos se explican sin gran esfuerzo[2].

De este modo, el germánico *niman* no tiene nada que ver con *emo.* Hay que poner una raíz germánica *nem-* que, mediante esta interpretación del sentido, reúne el grupo de las formas indoeuropeas de **nem-* abundantemente representadas en griego.

---

2 Para el sentido de *némō,* se puede acudir a nuestro análisis de *némesis* en *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen,* París, 1948, p. 69.

Si paralelamente hacemos la misma verificación para *emo*, ¿con qué nos encontramos? Correspondientes con *e-* inicial se encuentran en a. es. *imǫ;* en báltico, en lit. *imu, im̃ti,* «tomar». El latín ayuda a precisar el sentido propio de *emo*, que es «retirar, quitar»; *eximo* es «sacar aparte»; *eximius* corresponde a *éxokhos* en cuanto al sentido; además *exemplum* que, por una historia bastante curiosa, significa «objeto puesto aparte, separado por su carácter muy notorio», de ahí «modelo, ejemplo»; *promo,* «sacar fuera de», adj. verbal *promptus; per-imo* (con el sentido del preverbio que tenemos en *per-do*) «hacer desaparecer, aniquilar»; *sumo* (de **subs-emo)*, «tomar levantando».

Todo esto indica claramente que la idea de «tomar < sacar, elevar, arrancar» del latín no tiene ninguna relación con «tomar < recibir, acoger» del germánico. Son nociones diferentes en origen y que ponen de manifiesto su particularidad si conseguimos sorprenderlas en su primera acepción. Cada una de ellas tiene su terreno y su historia; sólo al término de su evolución, y por la acepción más trivial, el germ. *niman* y el lat. *emo* se parecen.

Volvamos a *emo,* «comprar». La forma en que se especifica *emo* en latín parece confirmar que el sentido de «comprar» implica una representación completamente distinta a la de los términos de la familia del gr. *pérnēmi,* etc. Es evidente que *emo* quiere decir, ante todo, «tomar de sí, sacar de sí»; esta posesión que afirma, se expresa por el gesto del hombre que toma el objeto y lo saca de sí. El sentido de «comprar» ha debido encontrar primero aplicación en seres humanos que se toman después de haber fijado un precio. La noción de compra tiene su origen en el gesto que concluye la compra *(emo)* y no en el hecho de pagar un precio, de satisfacer un valor [3].

[3] Sobre gr. *pérnēmi* y lat. *emo*, cfr. más adelante, pp. 86 y ss.

CAPÍTULO 7

# LA HOSPITALIDAD

*Sumario.* En latín, «huésped» se dijo *hostis* y *hospes* < **hosti-pet-*. ¿Qué significan estos elementos? ¿Qué significa el compuesto?

1.°) *-pet-*, que se presenta también bajo las formas *pot-*, lat. *potis* (gr. *pósis, despótēs*, scr. *patih*) y *-pt-* (¿lat. *-pte, i-pse?*) significa originalmente la identidad personal. En el grupo familiar, *dem-* es el amo que es eminentemente él mismo (*ipsissimus*, en Plauto, designa el amo); de este modo, aunque morfológicamente diferente, gr. *despótēs* designa, como *dominus*, aquel que personifica eminentemente el grupo familiar.

2.°) La noción primitiva significada por *hostis* es la de igualdad por compensación: es *hostis* el que compensa mi don mediante un contra-don. Como su correspondiente gótico *gasts*, *hostis* designó, por tanto, en una época, al huésped. El sentido clásico de «enemigo» ha debido aparecer cuando a las relaciones de cambio de clan a clan han sucedido las relaciones de exclusión de *ciuitas* a *ciuitas* (cfr. gr. *xénos*, «huésped» «extranjero»).

3.°) Desde entonces, en el latín se da un nuevo nombre para el huésped: **hosti-pet-*, que debe interpretarse quizá a partir de un *hosti-* abstracto, «hospitalidad», y significar por consiguiente, «aquel que personifica eminentemente la hospitalidad».

El estudio de cierto número de términos relativos al trueque, sacados sobre todo de la raíz **mei-*, como el lat. *mūnus*, «cargo honorífico que implica obligaciones a su vez», i.ir. *Mitra*, personificación del contrato por cambio (ilustrado por la Ilíada, VI, 120-236), **mei-t* en el lat. *mūtuus*, scr. *mithu-*, «cambiado (en falso)» > «mentiroso», av. *miθwara*, «pareja», nos lleva también a un nombre del «huésped»: *mēhmān* en iranio medio y moderno.

Otro nombre del «huésped» en iranio moderno, *ērmān* < *aryaman*, remite a una hospitalidad muy particular, interior al grupo de los Arya, una de cuyas formas es la acogida por matrimonio.

El vocabulario de las instituciones indoeuropeas oculta problemas importantes cuyos términos, a veces, no han sido aún planteados. Se ha tratado de discernirlos, a veces de crear en parte el objeto mismo del estudio, mediante palabras reveladoras de una institución, cuyas huellas no se dejan entrever, a menudo, más que de una forma fugitiva en tal o cual lengua.

Un grupo de palabras se refiere a un hecho social perfectamente establecido: la *hospitalidad*, la noción de «huésped». El término de base, el latín *hospes*, es un antiguo compuesto. El análisis de los elementos que lo componen permite aclarar dos nociones distintas y que terminan por reunirse: *hospes* representa **hosti-pet-s*. El segundo miembro *pet-* está en alternancia con *pot-* que significa «amo», de suerte que *hospes* significaría propiamente «el amo del huésped». Es una designación algo singular. Para comprenderla mejor, hay que analizar por separado los dos elementos *potis* y *hostis* y estudiar sus conexiones etimológicas.

El término **potis* merece ser explicado brevemente en propiedad. Se presenta bajo su aspecto simple en sánscrito, *pátih,* «amo» y «esposo», y en griego *pósis,* «esposo», o en composición, así *despótēs.*

En sánscrito, las dos especificaciones, «amo» y «esposo», están diferenciadas en el mismo tema *(poti-)* por dos flexiones diferentes; pero ahí hay una distinción que deriva de la evolución propia del sánscrito. En cuanto al griego *pósis,* término poético por «esposo», se encuentra distanciado de *despótēs,* donde el sentido de «amo de casa» no aparece ya; *despótēs* es sólo un calificativo de poder con su femenino *déspoina,* «ama», calificativo de majestad.

Este término griego *despótēs* y su correspondiente scr. *dám pátiḥ* forman parte de una serie de compuestos antiguos que tenían por primer elemento el nombre de una unidad social de extensión variable:

| | | |
|---|---|---|
| *dam* | *pátiḥ* | (amo de casa) |
| *viś* | » | (amo del clan) |
| *jās* | » | (amo de la descendencia) |

Además de *despótēs* y *dam pátiḥ,* el único atestiguado en varias lenguas es el compuesto que hay en sánscrito *viś-pátiḥ,* en lituano *vẽš-pats,* «jefe de clan».

En latín, una gran familia etimológica se organiza en torno a esta palabra **potis,* en forma libre o en composición. Además de *hospes,* forma los adjetivos *impos, compos,* «que no es...» o «que es dueño de sí mismo, de su espíritu», y el verbo **potēre,* del que queda el perfecto *potui* incorporado al verbo que significa «poder»: *possum,* éste formado por el adjetivo *potis* en empleo predicativo: *potis sum, pote est,* expresión que se reduce a formas simples: *possum, potest.*

Todo esto está claro y no habría problemas, siendo el sentido constante y las forma superponibles, si **potis* no hubiera desembocado, en dos puntos del área indoeuropea, en un sentido muy diferente. En lituano, proporciona el adjetivo *pats,* «él mismo» y también el sustantivo *pats,* «amo» (en composición *vẽś-pats*). Paralelamente se ha constituido en irano el adjetivo compuesto *x ͮaē-paiθya,* «suyo propio», «de sí mismo», empleado sin acepción de persona, «de mí, de ti, de él; que pertenece en propiedad»; *x ͮaē* es una forma irania del pronombre reflexivo **swe,* **se* antiguo, literalmente, «de sí mismo», y *-paiθya* un derivado del antiguo **poti-*. Estos hechos son de sobra conocidos pero merecen examen atento, por la importancia y la singularidad del problema que plantean. ¿En qué condiciones una palabra que significa «amo» puede llegar a significar la identidad? El sentido primero de **potis* está perfectamente definido y tiene un valor fuerte: «amo», de donde «esposo» en la conyugalidad, o «jefe» de cierta unidad social, casa, clan, tribu. Pero el sentido de «sí mismo» está también completamente atestiguado. Aquí el hitita ha venido a aportar un dato importante. Se encuentra en él de forma que responde a **potis* adjetivo o sustantivo: por remota que sea la fecha en que aparece, el hitita tiene un vocabulario ya transformado de forma considerable; muchas nociones llevan designaciones nuevas. El hecho interesante es que el hitita posee una partícula enclítica, *-pet (-pit),* cuyo sentido es «precisamente (el) mismo», partícula de identidad que remite al objeto de que se ha tratado. He aquí un ejemplo:

«Si un esclavo se escapa
y se va a un país enemigo,
el que se apodera de él para devolverlo,
ése puede cogerle.»

takku IR-iš huwāi
naš kururi KURe paizzi
kuišan-EGIR-pa uwatezzi
nanzan a p ā š p i t dai.

En este demostrativo, *apāš-pit,* «este precisamente, este mismo», la partícula *-pit* establece una relación de identidad. Tiene además la misma función con un demostrativo, un sustantivo, un verbo incluso. Es evidente que el empleo de esta partícula responde al sentido del **potis* de identidad en lituano y en iranio.

Una vez fijados el sentido, la forma y el empleo en estas lenguas, se descubren otras formas que se les unen según todas las probabilidades. La partícula lit. *pat* significa «justamente, precisamente», como el hitita *-pet.* Compárese el latín *utpote,* cuyo análisis debe rectificarse. No significa etimológicamente «como es posible» (con el *pote* de *pote est*), sino «en tanto que precisamente», con *pote* marcando la identidad; *utpote* identifica fuertemente la acción con su autor, el predicado con aquel que lo asume. También hay que tener en cuenta la posposición latina *-pte* en *suopte* (Festo: *suopte* pro *suo ipsius*), «el suyo propio, el suyo de este mismo»; quizá también, pero con menos seguridad, ¿es ése el misterioso *-pse* de *ipse?* En cualquier caso, limitándonos a los dos hechos latinos y al lituano *pat,* constatamos la supervivencia de un empleo de **pot-* para señalar la persona misma y referirle la posesión de un predicado enunciado en la frase. A partir de entonces, lo que se consideraba un empleo aislado se convierte en un indicio importante y nos muestra la significación propia de *potis.* Tan es difícil concebir cómo una palabra que designa «el amo» ha podido debilitarse hasta significar «él mismo», como comprender cómo un adjetivo que marca la identidad de la persona, que significa «el mismo», ha podido asumir el sentido propio de «amo». Este proceso, que aclara la formación de un concepto de institución, se verifica en otras partes; varias lenguas llegan a designar «el amo» mediante un término que significa «el (sí)-mismo». En el latín hablado, en Plauto *ipsissimus* indica «el amo (la ama), el patrón», el «personaje» *el mismo,* el único que es importante. En ruso, en boca de un campesino, *sam* «él mismo» se refiere al «señor». En una comunidad restringida, pero importante entre los pitagóricos, *autòs éphā* (αὐτὸς ἔφα), «él lo ha dicho él mismo», especificaba por *autós* el «maestro», «el amo» por excelencia, Pitágoras, y la fórmula se empleaba para una cita auténtica. El danés, *han sjølv,* «er selbst», tiene la misma significación.

Para que un adjetivo que significa «sí mismo», se amplíe hasta el sentido de «amo», se precisa una condición: un círculo cerrado de personas, subordinado a un personaje central que asume la personalidad, la identidad completa del grupo hasta el punto de resumirla en sí mismo: solo él la encarna.

Eso es lo que se produce en el compuesto **dem-pot(i)-,* «amo de casa». El papel del personaje denominado de este modo no es ejercer un mando, sino asumir una representación que le da autoridad sobre el conjunto familiar con el que se identifica.

Un verbo derivado de **poti-* como scr. *pátyate,* lat. *potior,* «tener poder sobre alguna cosa, disponer de alguna cosa», marca ya la aparición del sentido de «poder».

Compárese el verbo latino *possidere,* «poseer», salido de **pot-sedere* que describe al «poseedor» como aquel que está establecido sobre la cosa; la imagen ha pasado al alemán *besitzen;* luego, también en latín, el adjetivo *compos,* «que es dueño, que dispone de sí mismo». La noción de «poder» (teórico) está constituida entonces y recibe su forma verbal de la expresión predicativa *pote est* contraída en *potest,* que engendra la conjugación *possum, potest,* «yo soy capaz, yo puedo»[1].

Merece la pena detenerse un momento en un hecho singular: frente al scr. *dam pati* y al gr. *despótēs,* el latín ha formado sobre el mismo radical un término equivalente, pero por un procedimiento distinto: es *dominus,* derivado secundario que entra en una serie de designaciones de «jefes». Así, *tribunus,* «jefe de la tribu», en gótico *kindins* < **genti-nos,* «jefe de la gens»; **druhtins* (antiguo alto alemán *truhtin*), «jefe de la escolta»; *þiudans* < **teuta-nos* «rey», «jefe del pueblo». Este procedimiento morfológico, que consiste en sufijar mediante *-*nos* el nombre de una unidad social, ha proporcionado en latín y en germánico las denominaciones de los jefes de agrupaciones políticas o militares.

De este modo, por vías independientes, las dos series ser reúnen: aquí por un sufijo, allí por un compuesto, se ha designado al amo a partir de la unidad social que representa.

Es lógico ahora volver al compuesto que ha provocado este análisis, *hospes,* para estudiar esta vez el término inicial, *hostis.* En los términos comunes al vocabulario prehistórico de las lenguas de Europa, éste tiene un interés particular: *hostis,* del latín, responde al *gasts* del gótico y al *gostĭ* del antiguo eslavo, que tiene, además, *gospodĭ,* «amo», formado como *hospes.*

Pero el sentido del got. *gast,* antiguo eslavo *gostĭ,* es «huésped», el del latín *hostis,* «enemigo». Para explicar la relación entre «huésped» y «enemigo» se admite, por regla general, que ambos derivan del sentido de «extranjero», que todavía está atestiguado en latín; de donde «extranjero favorable → huésped», y «extranjero hostil → enemigo».

A decir verdad, «extranjero, enemigo, huésped», son nociones globales y bastante sumarias que exigen ser precisadas, interpretadas, en su contexto histórico y social. En primer lugar, hay que ceñir la significación de *hostis.* Nos ayudan a ello los autores latinos mismos que proporcionan una serie de palabras de la misma familia y también empleos instructivos del término *hostis.* Aquél conserva su valor arcaico de «extranjero» en la ley de las Doce Tablas. Testigo este texto: *aduersus hostem aeterna auctoritas est(o)»,* donde ninguna palabra, a excepción del verbo ser, es empleada con el sentido que tiene en latín clásico. Hay que entender: «frente a un extranjero, la reivindicación en propiedad debe persistir eternamente», no se abole jamás cuando es contra un extranjero contra quien se ha introducido. De la misma palabra *hostis,* Festo dice: *eius enim generis ab antiquis* hostes *apellabantur quod erant* pari iure *cum populo Romano, atque* hostire *ponebatur pro* aequare. «Se les llamaba *hostes* porque eran *de igual derecho* que el pueblo romano, y se decía *hostire* por *aequare.*» De esta noticia se deduce que *hostis* no es ni el extranjero ni el enemigo. Hay que proceder de la equivalencia *hostire = aequare,* de donde *redhostire* glosado por «refere gratiam» en Festo. Este sentido de *hostire* está atestiguado también en Plauto: *Promitto hosti-*

[1] Para el estudio semántico de **pot(i)-*, se puede acudir a nuestro articulo «Problèmes semántiques de la reconstruction», *Word* X, n.º 2-3, 1954 (y *Problèmes de linguistique générale,* Gallimard, 1966, pp. 301 y ss.).

*re contra ut merueris.* «Te prometo un servicio recíproco, como tú lo mereces.» (*Asin,* 377). Se encuentra en el sustantivo *hostimentum* glosado «*beneficii pensatio,* compensación de un beneficio» y también «*acquamentum,* igualización». De una técnica más especializada sale *hostus,* término arcaico de la lengua de los agricultores, citado y explicado en Varrón, *R. R.,* 1, 24, 3: hostum *vocant quod ex uno facto olei reficitur,* «se llama *hostus* al aceite que se obtiene en una sola operación de prensado». En cierta forma, el producto como contrapartida. Otro término técnico es *hostorium,* bastón para igualar el celemín de forma que su nivel sea constante. El viejo panteón romano conocía, según san Agustín, una *Dea Hostilina* que tenía por tarea igualar las espigas o hacer que el trabajo realizado fuera exactamente compensado por el producto de la cosecha. Finalmente, una palabra muy conocida, *hostia,* se vincula a la misma familia: designa propiamente «la víctima que sirve para compensar la cólera de los dioses», por tanto, una ofrenda de rescate, lo que distingue *hostia* de *uictima* en el ritual romano.

Es un hecho sorprendente que en ninguna de estas palabras aparezca la noción de hostilidad, si dejamos a un lado *hostis.* Nombres primarios o derivados, verbos o adjetivos, términos antiguos de la lengua religiosa o de la lengua rural, todos atestiguan o confirman que el sentido primero es *aequare,* «compensar, igualar».

Pero, ¿cómo se une *hostis* a él? Se deduce de la definición anteriormente citada de Festo: *quod erant pari iure cum populo Romano.* Por ahí se define la relación entre *hostis* y *hostire:* «los *hostes* tenían igual derecho que los Romanos». Un *hostis* no es un extranjero en general. A diferencia del *peregrinus* que habita fuera de los límites del territorio, *hostis* es «el extranjero, en tanto que se le reconocen derechos iguales a los de los ciudadanos romanos». Este reconocimiento de derechos implica cierta relación de reciprocidad, supone una convención; no se dice *hostis* a todo el que no es romano. Entre *ese* extranjero y el ciudadano de Roma se establece un vínculo de igualdad y de reciprocidad, lo cual puede conducir a la noción precisa de hospitalidad. Partiendo de esta representación, *hostis* significará «aquel que está en relaciones de compensación», que es el fundamento de la institución de hospitalidad. Este tipo de relaciones entre individuos o grupos no puede dejar de evocar la noción del *potlatch* tan bien descrita e interpretada por Marcel Mauss en su memoria sobre «Le Don, forme primitive de l'échange», *Année Sociologique,* 1924. Este sistema, conocido entre las poblaciones indias del noroeste de América, consiste en una serie de dones y contradones: un don crea siempre en el asociado la obligación de un don superior, en virtud de una especie de fuerza constrictiva. Es, a la vez, una fiesta unida a fechas y a cultos; un fenómeno económico en tanto que circulación de riquezas; un vínculo entre las familias, las tribus, e, incluso, sus descendientes.

La hospitalidad se aclara mediante el *potlatch,* del que es una forma atenuada. Está fundada en la idea de que un hombre está vinculado a otro (*hostis* tiene siempre un valor recíproco) por la obligación de compensar cierta prestación de la que ha sido beneficiario.

La misma institución existe en el mundo griego bajo un nombre distinto: *xénos* (ξένος) indica relaciones del mismo tipo entre hombres vinculados por un pacto que implica obligaciones precisas que se extienden también a los descendientes. La *xenía* (ξενία), puesta bajo la protección de *Zeus Xénios,* implica intercambio de dones entre los contratantes que declaran su intención de unir a sus descendientes por este pacto. De ese modo actúan tanto los reyes como los hombres privados: «(Polícrates) había concluido una *xenía* (con Amasis) y se habían enviado mutuamente presentes», ξενίην

συνεθήκατο (verbo de pacto) πέμπων δῶρα καὶ δεχόμενος ἄλλα παρ' ἐκείνου (Heródoto, III, 39). Mauss (*Revue des Études Grecques*, 1921) encuentra un ejemplo de la misma institución entre los tracios. Jenofonte quiere concluir acuerdos para el revituallamiento del ejército; un consejero del rey le dice que si quiere permanecer en Tracia y tener grandes riquezas no tiene más que hacer dones al rey Seutes y éste le devolverá más (*Anábasis*, VII, 3, X, 10). Tucícides (II, 97) da el mismo testimonio respecto a otro rey tracio, Sitalces: para él es más vergonzoso no dar, cuando se le ha solicitado que lo haga, que no recibir cuando se ha pedido. En la civilización tracia, que parece haber sido bastante arcaica, este sistema de obligación conservaba todavía gran fuerza.

Una de las expresiones indoeuropeas de esta institución es precisamente el término latino *hostis*, con sus correspondientes gótico *gasts* y eslavo *gospodĭ*. En fecha histórica, la institución había perdido su fuerza en el mundo romano: supone un tipo de relaciones que ya no era compatible con el régimen establecido. Cuando la antigua sociedad se convierte en nación, las relaciones de hombre a hombre, de clan a clan, se abolen; sólo subsiste la distinción de lo que es interior o exterior a la *ciuitas*. Por un cambio, cuyas condiciones precisas no conocemos, la palabra *hostis* ha tomado una acepción «hostil» y en adelante sólo se aplica al enemigo.

En consecuencia, la noción de hospitalidad ha sido expresada por un término diferente en el que, sin embargo, subsiste el antiguo *hostis*, pero compuesto con **pot(i)s:* es *hospes* < ** hostipe/ot-s*. En griego, el huésped (recibido) es el *xénos* y el que recibe el *xenodókhos* (ξενοδόχος). En sánscrito, *atithi*, «huésped (recibido)» tiene por correlativo *atithi-pati*, «aquel que recibe»: la formación es paralela a la del latín *hospes*. El que recibe no es el «amo» de su huésped; como se ha visto *-pot-*, no tiene el sentido de «amo» en origen. Otra prueba de ello es el gótico *brūþ-faþs*, «joven casada, νύμφιος, «cuyo equivalente es *Bräutigam*. Se ha creado sobre *brūþ*, «joven casada», la designación correspondiente para el «joven casado», bien con **potis* como en gótico *brūþ-faþ*, bien con *guma*, «hombre», como en el alemán *Bräutigam*.

La formación de **ghosti- (hostis)* atrae la atención: parece ser una palabra abstracta en *-ti* que se habría convertido en una calificación personal. Todos los antiguos compuestos en *-poti-* tienen, en efecto en el primer elemento, una palabra general, que designa un grupo: así, **dems-poti, jās-pati*. Se comprende mejor entonces el sentido literal de **ghosti-pets, hospes*, como la encarnación de la hospitalidad. De este modo asumía el sentido definido antes para *potis*.

De este modo, la historia de *hostis* resume el cambio que se ha producido en las instituciones romanas. También *xénos*, tan característico como «huésped» en Homero, se ha convertido más tarde simplemente en el «extranjero», el no-nacional. En el derecho ático hay una *graphè xenías*, que se hace contra un «extranjero» que quiere hacerse pasar por un «ciudadano». Pero *xénos* no ha llegado al sentido de «enemigo» como *hostis* en latín.

El mecanismo semántico descrito para *hostis* tiene un paralelo en un orden distinto de ideas y en otra serie distinta de términos. Se trata de aquellos que se han sacado de la raíz **mei*, «cambiar», scr. *ni-mayate*, «él cambia», y principalmente del término latino *munūs* (< **moi-nos:* cfr. la forma arcaica *moenus*). Esta palabra está caracterizada por el sufijo *-nes*, cuyo valor ha estudiado Meillet (*Mém. Soc. Ling.* t. XVII) en *pignus, facinus, fūnus, fēnus*, palabras todas ellas que, como *mūnus*, se refieren a una noción de carácter social; cfr. también scr. *rek-naḥ*, «herencia», etc. En efecto, *mūnus* tiene el sentido de «deber, cargo oficial». Ha formado derivados adjetivos: *mū-*

*nis, inmūnis, commūnis*. Este último tiene un paralelo en gótico: *ca-mains, «gemein»*.

Pero, ¿cómo asociar la noción de «cargo» que expresa *mūnus* y la de «cambio» que la raíz indica? Festo nos pone en el camino al definir *mūnus* como *«donum quod officii causa datur»*. En efecto, por *mūnus* se designa, en las tareas del magistrado, los espectáculos y los juegos. La noción de «cambio» queda implicada por ahí. Al nombrar a alguien magistrado, se le dan ventajas y honor. Esto obliga, a cambio, a contraprestaciones en forma de gastos, en particular para los espectáculos, justificando de este modo ese «cargo oficial» como «cambio». Entonces se comprende mejor la alianza *gratus et mūnis* (Plauto, *Merc.* 105) y el sentido arcaico de *inmūnis* como «ingratus», es decir: que no devuelve el beneficio recibido. Si *mūnus* es un don que obliga a un cambio, *inmūnis* es aquel que no cumple con esa obligación de restituir. Esto queda confirmado en céltico por el irlandés *moin (main)*, «objetos preciosos», *dagmoini*, «los dones, los beneficios». Por consiguiente, *commūnis* no significa que «reparte los cargos», sino propiamente «que tiene en común *mūnia»*. Ahora bien, cuando este sistema de compensación juega en el interior de un mismo círculo, determina una «comunidad», un conjunto de hombres unidos por ese lazo de reciprocidad.

Así, este mecanismo complejo de dones, que exigen contradones por una especie de fuerza coactiva, tiene una expresión más en los términos derivados de la raíz **mei-*, como *mūnus*. Si no tuviéramos el modelo de la institución, sería difícil captar el sentido de los términos que a ella se refieren, porque es, en una noción precisa y técnica, donde estos términos encuentran su unidad y sus relaciones propias.

Entonces se plantea una cuestión: ¿no hay una expresión simple para «dar», para un don que no exige un contra-don? La respuesta ya la sabemos. Sale de un desarrollo anterior: existe una raíz indoeuropea, la del lat. *dō, dōnum*, gr. *dȏron*. Hemos visto anteriormente (p. 54) que la prehistoria etimológica de *dō- no es simple, y que datos en apariencia contradictorios se cruzan en ella. No obstante, en fecha histórica, la noción de «dar» está vinculada propiamente en todas partes a las formas de **dō-*, y en cada una de las lenguas (salvo en hitita) se constituye en formaciones paralelas. Si en griego el término *dȏron* no indica en sí mismo y de manera unívoca el «don» sin devolución, el sentido del adverbio *dōreán*, «gratuitamente, por nada», está ahí para garantizar que el «don» es don desinteresado.

Hay que mencionar, además, las formas sacadas de una raíz distinta, poco conocida y poco representada, que hay que restaurar en su importancia y en su antigüedad: es la raíz **ai-*. De ella deriva el verbo *ai-tsi*, «dar» en tocario, lo mismo que el hitita *pai-* (formado por el preverbio *pe-* + *ai-*), «dar». El griego ha conservado su forma nominal *aîsa* (αἶσα), «lote, parte». En osco, un abstracto, **ai-ti*, «parte», está atestiguado por el genitivo singular *aeteis*, que corresponde, en cuanto al sentido, al genitivo latino *partis*. Finalmente, la onomástica iliria nos proporciona el nombre propio *Aetor*, que es el nombre de agente de esa misma raíz *ai-*. He ahí el punto de partida de una nueva expresión para «dar» concebido como «asignar una parte».

Volviendo a los términos de la familia etimológica que está representada en latín por *mūnus* e *inmūnis, comūnis*, en indoiranio pondremos de manifiesto un derivado que tiene una importancia considerable y una formación singular. Es una personificación divina, el dios indoiranio *Mitra*, formado de **mei-* en forma reducida, con el sufijo *-tra-*, que sirve generalmente para nombres neutros de instrumentos. En védico, *mitra-* es de dos géneros, masculino como nombre del dios, neutro en el sentido de «amistad, contrato». Meillet, en un artículo célebre *(Journal Asiatique*, 1907) ha definido *Mitra* como una fuerza social divinizada, como el contrato personificado. Pero

la «amistad», el «contrato» pueden precisarse en el contexto en que nosotros los volvemos a situar: se trata no de la amistad sentimental, sino del *contrato* en tanto que se basa en un *cambio*. Para representar estas nociones tal como una sociedad antigua las practicaba y vivía, refirámonos a una escena homérica que da de ella una ilustración que podría calificarse de «sociológica». Se trata de un episodio célebre del canto VI de la Ilíada, versos 120-236 (citados por la traducción [francesa de] Mazon).

Glauco y Diomedes, frente a frente, y tratando de conocerse, descubren que sus padres estuvieron vinculados por los lazos de la hospitalidad (174). Diomedes se define entonces respecto a Glauco:

> «Sí, tú eres para mí un huésped *(xeînos)* hereditario y desde hace mucho tiempo (215)... así, yo soy tu huésped en el corazón de la Argólide y tú eres el mío en Licia, el día en que yo vaya a ese país. Por eso, apartemos los dos la jabalina uno del otro (224-226)... Troquemos más bien nuestras armas, a fín de que todos sepan aquí que nos vanagloriamos de ser huéspedes hereditarios» (230-231).

Esta situación da, a cada uno de los contratantes, derechos más fuertes que el interés común, nacional; derechos que son, en su principio, hereditarios, pero que conviene renovar periódicamente mediante dones e intercambios para que sigan siendo personales; por eso, las partes proponen el intercambio de sus armas. «Habiendo hablado de esta manera, saltan de sus carros, se toman las manos, empeñan su fidelidad. Pero en este momento Zeus... priva a Glauco de su razón, puesto que, al trocar sus armas con Diomedes..., ¡le da oro a cambio de bronce, el valor de cien bueyes a cambio de nueve!» (232-236).

De este modo, el aedo ve allí una engañifa: en realidad, la desigualdad de valor entre los dones es buscada; el uno ofrece armas de bronce, el otro *devuelve* armas de oro; uno ofrece el valor de nueve bueyes, el otro se siente obligado a devolver el valor de cien bueyes.

Este episodio es idóneo para evocar las representaciones que acompañan, en esta sociedad, al tipo de compromiso que nosotros denominamos «contrato», y para devolver a su propio valor un término como el scr. *mitra-*. Así es ese *mitra-* entre Diomedes y Glauco, cambio que vincula y obliga; eso mismo ilustra el análisis formal del término. Ese sufijo *-tra-* puede formar tanto un nombre de *agente* como un nombre de *instrumento*, el género gramatical varía según que la acción sea obra de un instrumento o de un hombre: de ahí, al lado del neutro *mitram*, el masculino *mitras*. Podríamos preguntar a la mitología, buscar en el papel de Mitra el recuerdo de su origen etimológico. Pero antes hay que ampliar el inventario de las nociones formadas a partir de la misma raíz y que se emparentan con las que estudiamos.

Muy cerca de **mei-* está una forma **mei-t* sufijada en *-t-*, que aparece en el verbo latino *mūtō*, «cambiar», «intercambiar». Se precisará su significación comparando el adjetivo *mūtuus*, «recíproco, de uno a otro». Hay que considerar, además, un empleo particular del adjetivo: *mūtua pecūnia*, «dinero prestado o tomado a préstamo», así como el verbo derivado del adjetivo de este empleo: *mūtuāre*, «pedir dinero en préstamo», es decir, tomar dinero a cambio de devolverlo. El «préstamo» [prêt] y el «pedir en préstamo» [emprunt] entran de este modo, a su vez, en el ciclo del intercambio. Esto no es todo. El «intercambio» también aquí colinda con el «don». A la forma latina *mūtō, mutūus*, el gótico responde por *maidjan*, «intercambiar»; ahora bien, el

sustantivo derivado de *maiþms* (de **mait-mo-*) traduce el gr. *dôron,* «don», pero en un pasaje donde implica recuperación y en cierta forma «cambio».

Los demás derivados se reparten dos categorías distintas:

1) Los unos se especializan, como el scr. *mithu-,* «falso, mentiroso». Como en latín en *mūtō,* la noción de «cambiar» en general conduce a la de «alterar»; cuando se dice de algo que ha cambiado, rara vez es de forma ventajosa.

2) Pero una serie de otros derivados conserva la significación propia, sobre todo en iranio; así, el avéstico *miθwara,* «en pareja, aparejado»; *maēθman-* < **mei-t-men,* «aparejamiento». Un desarrollo de carácter social da a *maēθman-* el sentido de «mutualidad» que conduce a la designación del «huésped» en iranio medio y moderno por *mēhmān* < **maēθmānam* (acusativo), lo que, por un largo rodeo, nos devuelve a nuestro punto de partida. Una vez más llegamos a definir al «huésped» por la noción de mutualidad y de vínculos de reciprocidad[2].

Hay otro nombre del huésped en iranio moderno: *ērmān,* cuya forma antigua está atestiguada en *aryaman,* «amigo íntimo», término perfectamente conocido en indoiranio. Es también una figuración mitológica, el nombre de un dios. Aryaman es el dios de la hospitalidad. En el Rig Veda, igual que en el Atharva, está especialmente asociado al matrimonio.

Sea cual fuere la forma en que se interpreta el elemento de formación *-man* (esto debe ser una forma nominal), el nombre del dios *Aryaman* está relacionado con el término *arya.* En la continuación de esta obra veremos que *arya* es la designación común y recíproca por la que los miembros de una comunidad se designan a sí mismo; es el nombre del hombre de la misma lengua, de la misma raza. A partir de este momento se comprende que *Aryaman* tengan por función admitir individuos por mediación del matrimonio en el seno de una comunidad exogámica llamada aria: es una especie de hospitalidad interior, de alianza tribal. *Aryaman* interviene cuando una mujer tomada fuera del clan es introducida por primera vez como esposa en el seno de su nueva familia.

Diversas son las acepciones en que *aryaman* se ha fijado ulteriormente. Hemos citado antes el alto persa *ērmān,* «huésped». En la lengua de los osetas, pueblo iranio enclavado en el Cáucaso, y cuyas instituciones y vocabularios son muy arcaicos, la palabra *limän* significa «amigo»; ahora bien, *limän* representa fonéticamente *aryaman.* Estos vínculos de proximidad, de amistad familiar, tribal se definen de nuevo en cada lengua a medida que la terminología se fija o evoluciona.

De este modo, términos muy diferentes unos de otros remiten al mismo problema: el de las instituciones de acogida y de reciprocidad, gracias a las cuales los hombres de un pueblo encuentran hospitalidad en otro y las sociedades practican alianzas e intercambios. Hemos constatado una relación profunda entre estas formas institucionales y la recurrencia de las mismas nociones bajo denominaciones a veces renovadas.

---

[2] Sobre la raíz **mei-* véase nuestro artículo «Don et échange...» citado anteriormente.

## CAPÍTULO 8

# LA FIDELIDAD PERSONAL

*Sumario.* Para Osthoff, *Eiche und Treue* (1901), el grupo del al. *treu* está emparentado con el nombre indoeuropeo de la encina, gr. *drûs:* ser fiel, esto es, ser firme como la encina. Se ve que si el parentesco existe, la filiación es inversa: la raíz común significa «ser firme» —y el adjetivo designa el «árbol», literalmente, «el resistente, el sólido» (el sentido de «encina» está limitado a una época del griego y no podría ser trasladado a la de la unidad indoeuropea).

Entre germ. **drauhti-* (got. *ga-drauhts,* «soldado») y **drauhtino-* (a. isl. *drottin,* «jefe, señor»), las palabras emparentadas del eslavo y del báltico, que significan «el amigo, el compañero», permiten establecer el vínculo, conocido, por otra parte (en *dominus, tribūnus,* etc.), entre un término nominal y su derivado en *-no-:* **drauhti-* es un colectivo que designa la «compañía» (en el sentido militar, tal como nos la describe Tácito, *Germ.* 13) y *drauhtino-,* el *princeps* que encarna la autoridad.

Aclarado a la vez por las leyendas germánicas relativas a Odin *Herjan* y por Tácito, *Germ.,* 43, el got. *harjis* (al. *Heer)* aparece como el nombre de un grupo de mascarada reunido ocasionalmente para expediciones devastadoras. (Aunque gr. *koíranos* pueda corresponder formalmente a *herjan,* el sentido que sale de sus empleos homéricos invita a dejar a un lado la comparación que sugiere la forma.)

Lat. *fides* preserva un valor muy antiguo —debilitado y simplificado en las demás lenguas en que la raíz **bheidh* está representada y, por lo demás, alterada en latín incluso a partir de cierta época— no la de «confianza», sino la de «cualidad propia de un ser que atrae la confianza y se manifiesta en forma de autoridad protectora sobre quien confía en él». Por hallarse esta noción muy cerca de la de **kred-* (estudiada más abajo, cap. 15), se comprende que en latín *fides* haya sido desde siempre el sustantivo correspondiente a *credo.*

Todos los términos estudiados hasta ahora se refieren a las relaciones de hombre a hombre, en particular a la noción de «hospitalidad». En esta perspectiva, a la vez personal e institucional, consideraremos ahora, en el interior de un grupo de lenguas particulares, pero con referencias al vocabulario indoeuropeo común, la noción de *fidelidad personal:* es decir, la relación que se establece entre un hombre que ostenta la autoridad y aquel que le está sometido por compromiso personal. Esta «fe» da lugar a una institución que es antigua en el mundo indoeuropeo occidental y que alcanza su relieve pleno en el mundo germánico.

## I

Su designación aparece en un término representado hoy por el alemán *Treue* y que está bien atestiguado en todos los dialectos germánicos: en gótico, por el verbo

*(ga)-trauan* que traduce πεποιθέναι, «tener fe», el sustantivo *trauains,* πεποίθησις, «confianza», *trūa* en islandés, *truōn* en anglosajón (alemán *trauen*), formas derivadas de un tema sustantivo **truwō;* islandés *trū,* «respeto, fe concedida», de donde deriva el islandés *trur,* «fiel». El nombre de acción sacado de esta raíz ha conocido un gran desarrollo y se ha mantenido durante mucho tiempo en el vocabulario germánico: gótico *trausti,* «pacto, alianza», que traduce διαθήκη; isl. *traustr,* «de confianza, seguro, leal».

De ahí derivan formas modernas, algunas de las cuales designan el pacto de alianza, el acuerdo, la fe jurada, mientras que otras, verbos y sustantivos, tienen el sentido de «dar confianza, tranquilizar, consolar»; por un lado, el grupo representado por el inglés *trust* «(tener) confianza» y, por otro, el grupo representado por el alemán *trosten,* «consolar». Estas nociones morales se vinculan claramente a una institución. En el vocabulario feudal germánico latinizado, *trustis* designa el vínculo de fidelidad y también aquellos que quedan comprometidos de esa forma y que constituyen el séquito de un personaje. Del sustantivo a. a. a. *Traue* ha salido el francés *trève* [tregua].

La diversidad de las formas germánicas muestra la complejidad de esta representación que desemboca en términos tan diferenciados como lo son el al. *Treue, trauen,* «tener confianza»; *trost,* «consolación»; inglés *trust,* «confianza»; *true,* «verdadero»; *truce,* «tregua, pacto». Tienen un mismo origen en una raíz germánica **dreu-*, de donde se han sacado un abstracto germ. **drou-sto-* (a. isl. *traust,* «confianza»; al. *Trost,* «consolación»); un derivado, **draust-yo-* (got. *trausti,* «pacto»), y un adjetivo, *dreuwo-* (got. *triggws,* «fiel»; al. *treu*).

Este grupo de palabras fue estudiado por el etimologista H. Osthoff en sus *Etymologica Parerga* (1901), conjunto de estudios etimológicos diversos, uno de cuyos capítulos se titula «Eiche und Treue». Este extraño título resume la sustancia de una demostración muy amplia (un centenar de páginas) que parte de esa familia de palabras para unirla a un prototipo indoeuropeo que sería el nombre de la «encina». La base formal del razonamiento es una comparación de i.-e., **dreu-wo,* con gr. *drûs* (δρῦς), «encima». Osthoff considera que la «encina», árbol duro y resistente por excelencia, fue el símbolo de cualidades cuya expresión más abstracta se marca en este grupo de palabras, bajo la noción de «fidelidad». Tendríamos, por tanto, en la «encima» la imagen primera de la «fidelidad» institucional. Esta demostración ha encontrado lugar en los diccionarios etimológicos. Es importante verificar hoy sus fundamentos. Toda reconstrucción etimológica debe prestar gran atención a la repartición dialectal de las formas y de las relaciones que se desprenden de ella para la clasificación de las significaciones. Ahora bien, puede mostrarse que el estudio de Osthoff falsea completamente toda la hisotria de estos términos; la relación verdadera de los hechos se encuentra en él invertida.

En efecto, si Osthoff tiene razón, el nombre de la encina debe ser indoeuropeo común; debe haber existido en todas las lenguas con ese sentido. Se espera, por tanto, encontrar en indoeuropeo un término primario, de forma y sentido constantes, que designe la «encina». No es ése el caso en modo alguno: ese nombre de la «encina» aparece sólo en una lengua, e incluso solamente en cierta época de esa lengua. Antes de cualquier discusión, se impone una constatación de hecho: la encina es un árbol de un área específica. Los indoeuropeos no han podido conocerla y designarla con un nombre común porque no existe en todas partes: no hay nombre de la encina en indoiranio, y con motivo. Es un árbol de la Europa central, y sólo las lenguas de la Europa central y oriental tienen un término para nombrarla.

Esta repartición léxica corresponde, al parecer, al movimiento de los pueblos indoeuropeos hacia sus asentamientos históricos. Todo nos indica —los hechos históricos, lingüísticos, arqueológicos— que hubo migración del este hacie el oeste; y los pueblos germánicos figuran entre los últimos que se instalaron en las regiones que ocupan. Esta emigración se efectuó en varias etapas, según una ruta que podemos jalonar, y concluyó en la región en que se encuentra la encina; no volvió a emigrar ya de allí.

Esto queda confirmado por el examen de los nombres de la encina. La forma indoeuropea importa dos estados, **de/orw-* y **drew-*, con grados, respectivamente, pleno y reducido de la raíz y del elemento sufijal, según el esquema perfectamente establecido de la raíz indoeuropea: de ahí, respectivamente, en griego *dóru* (δόρυ) y *drůs*. Por tanto, en el examen del sentido tomaremos juntas las formas que dependen de uno y otro radical. Ahora bien, se observa que el radical **dreu-*, con sus formas alternantes **drū-*, **doru-*, designa solamente el «árbol»; así, gótico *triu* traduce el griego *xúlon*, «árbol, madera», y ese es el sentido en la generalidad de las lenguas. Es fácil asegurar que el viejo eslavo *druva* significa «madera», que las formas indoiranias *drū, darū,* designan exclusivamente el «árbol», la «madera», el «vegetal». El adjetivo avéstico de materia *drvaēna,* como el adjetivo gótico *triweins* que le corresponde, se aplica a un objeto «de madera». Hubo en ciertas lenguas una diferenciación secundaria entre los derivados, como en antiguo eslavo entre *drevo,* «árbol» (de **derwo-*) y *druva,* «madera» (de *druwo-*).

Las formas griegas tienen aquí un interés particular. Del mismo radical el griego ha sacado dos términos históricamente distintos, pero evidentemente emparentados: *dóru* «(madera de) lanza» y *drůs,* «encina», que hay que considerar más detalladamente. El sentido primero de *dóru* es «árbol, corteza de árbol»; así, en Od. 6, 167. Ulises dice a Nausícaa: «Jamás he visto salir de tierra un árbol *(dorú)* semejante.»

Es también la madera de construcción de navíos: δόρυ νήϊον, la quilla del barco; luego es la «madera» de la lanza, «el asta de fresno», δόρυ μείλινον (Il. 5, 666); finalmente, la «lanza» siempre que sea de madera. Otras tantas especificaciones del sentido de «madera», igual que en francés, *bois* [madera] puede decirse de una cama, de una orquesta, de un ciervo[1].

Por otro lado, *drůs* no siempre ha designado en griego la encina. Los antiguos nos lo dicen en términos adecuados: en el testimonio de un escoliasta de la Ilíada (*ad.* Il. 11, 86), δρῦν ἐκάλουν οἱ παλαιοὶ πᾶν δένδρον, «los antiguos llamaban *drůs* a cualquier árbol». Esto queda confirmado por el uso mismo de los escritores; así, Sófocles, *Traqu.* 766, δρῦς πίειρα, «el árbol resinoso, el pino». La palabra se especializó en fecha muy temprana: ya en Homero, *drůs* es la encina, el «árbol» por excelencia, asociado a ciertos cultos, como las encinas proféticas de Dodona. Pero esta especialización ha ocurrido en el curso de la historia del griego y en una época reciente, puesto que no había abolido el recuerdo de un tiempo en que *drůs* designaba el «árbol» en general, de acuerdo con el testimonio de todas las demás lenguas en que el término correspondiente significa «madera, árbol» y no «encina». Por otra parte, en griego mismo se encuentra el sentido originario de *drůs* en el derivado de *druás,* que nombra entidades mitológicas, las *dryadas:* son las ninfas que residen en los árboles y no especialmente en las encinas.

Hay otra forma griega que se vincula también a *drůs:* es *déndron* (δένδρον), hom.

---

[1] En francés *bois,* en Música, significa madera, para aludir a los instrumentos de ese material; referido al ciervo, alude a la cornamenta. *(N. T.)*

*déndreon* (δένδρεον), «árbol», salido por disimilación de **der-drewon*, forma con redoblamiento que deriva del tipo denominado de redoblamiento roto (compárese el latín *cancer* de **karkros*, cfr. gr. *karkínos*).

También aquí el sentido del radical es «madera, árbol». De este modo se ve que todos los testimonios convergen y sitúan en una fase relativamente reciente del griego el paso del término *drûs*, del sentido antiguo de «madera, árbol» al de encina. De donde se deduce que la perspectiva de Osthoff debe ser exactamente invertida. El sentido de «encina» es el término último, y limitado al griego, de una evolución cuya etapa intermediaria es «árbol» y que debe proceder de una noción ideal como «estar firme, sólido». Encontramos un paralelo exacto de esta evolución en iranio moderno. El nombre persa del «árbol», *diraxt*, iranio medio *draxt*, es un antiguo adjetivo verbal *draxta-* (participio de *drang-*) que significa propiamente «lo que es estable, lo que está firme»: la relación es la misma que la del griego *drûs* con **dreu-*.

De este modo, vemos que la restricción de sentido que ha llevado de «árbol» a «encina» ha dependido de condiciones locales. De hecho, no se ha producido precisamente en germánico, donde **dreu-* sigue siendo el nombre del «árbol» en general (got. *triu*, cfr. inglés *tree*), mientras que para «encina», hay un término particular **aik-* (al. *Eiche*).

Ahora podemos reconstruir desde otra perspectiva el desarrollo de las formas indoeuropeas. De esta raíz **dreu-* derivan los adjetivos scr. *dhruva-* (la *dh* es secundaria, analógica; ocupa el puesto de una *d* antigua, ir. *druva-* «sólido-, firme, de buena salud»; con *su-* inicial, eslavo *sŭdravŭ*, «saluus, sano»; en báltico, lit. *drutas*, «fuerte, sólido» (cfr. prus. *druwis*, «fe, garantía», *druwit*, «creer, tener fe»); en griego incluso (habla argiva), *dro(w)ón*, traducido por *iskhurón*, «fuerte», según una glosa de Hesiquio. Estamos ante un desarrollo en el que se inserta naturalmente toda la familia de *Treue* (gótico *triggws*, «fiel»).

Pero por otro lado, **dreu-* proporciona también un adjetivo **drū*, «fuerte, resistente, duro», convertido en el nombre del «árbol». De ahí resulta que estos desarrollos léxicos se sitúan a diferentes niveles: el sentido de «fidelidad» propio del germánico, se une directamente al de la raíz indoeuropea, mientras que el de «árbol» se ha particularizado tempranamente y a veces, como en griego, subsiste solo.

Constatamos aquí plenamente la diferencia entre la *significación* y la *designación* y la distancia que puede separarlos, hasta el punto de que a menudo la designación no permite presumir nada de la significación, si no se dispone de puntos de referencia léxicos[2].

Las relaciones de «fe», de «fidelidad», tienen otras expresiones que consideraremos particularmente en las lenguas germánicas. Una de ellas se presenta a la vez como término de nobleza y como término militar. Se puede estudiar a partir de la palabra gótica *ga-drauhts* que, en el Evangelio, traduce στρατιώτης, «soldado»; está compuesto del prefijo *ga-* que indica comunidad y de un derivado en *-ti* del verbo *driugan*, que traduce στρατεύεσθαι, «hacer la guerra, ir de campaña». De este mismo abstracto *drauhti-* se ha sacado el presente denominativo *drauhtinon*, στρατεύεσθαι, y el compuesto *drauhti-witoþ*, στρατεία, «combate», donde el segundo elemento significa «regla, ley». Fuera del gótico, el abstracto toma en germánico un sentido algo diferente: a. isl. *drōt* y las formas correspondientes en los demás dialectos designan el «séquito guerrero», la «tropa»; así, el antiguo inglés *dryht*, anglosajón *druht*,

[2] Sobre **doru*/**dreu-*, véase nuestro artículo «Problèmes semantiques de la reconstruction» ya citado.

antiguo-alto-alemán *truht.* Particularmente notable es el derivado nominal de **druhti-;* proporciona a su vez una forma en *-no-* que designa al «jefe», al «señor»; a. isl. *drottinn,* antiguo inglés *dryhten,* a. a. a. *truhtin;* el femenino isl. *drottning,* «reina», se conserva todavía en las lenguas escandinavas.

Así es este conjunto germánico cuyas relaciones morfológicas aparecen nítidamente: un sustantivo abstracto got. *drauhti-* y un derivado nominal, literalmente, «aquel que tiene la misma *drauhti-*», para designar al «soldado»; por otro lado, sobre la base del abstracto *druhti-,* otro derivado en *-no-* «jefe». He ahí los datos que hay que situar en un contexto semántico que permita aclararlos.

El sentido propio de estos términos puede lograrse por comparación con una lengua vecina, el eslavo y, parcialmente, el báltico. Nos damos cuenta entonces de que «tropa», «jefe de la tropa», proceden de un sentido mucho más general: «amigo». En antiguo eslavo y en las lenguas modernas *drugŭ,* «φίλος» o «ἑταῖρος» significa «amigo, compañero». La noción de vinculación, de amistad, es tan fuerte que el adjetivo —redoblado— puede dar la noción recíproca de «el uno, el otro»: ruso *drug druga.* El mismo sentido en lituano, donde *draugas,* con un grado vocálico diferente, significa «amigo, miembro de una pareja, de un par»; de ahí el abstracto *draugẽ,* «amistad, compañía, grupo de amigos». El báltico utiliza este tema nominal en una función gramatical, lit. *draugè,* «con». Así, el compuesto antiguo prusiano *draugi-waldūnen* significa «aquel que comparte la herencia, que es co-heredero, *Mit-erbe*».

El interés de nuestra confrontación entre el germánico, el eslavo y el báltico consiste en esclarecer la significación propia de las palabras germánicas. Se trata de la noción de «compañía», especificada en las condiciones particulares que el germánico indica: una amistad guerrera. El antiguo eslavo conserva una expresión paralela, el término colectivo *družina,* «compañeros de ejército, συ-στρατιῶται». El término gótico para «soldado», *ga-drauhts,* literalmente «aquel que tiene la misma **drauhti-*», significa, por tanto, «aquel que comparte una camaradería, una amistad», entendidos como términos colectivos, grupo de personas que están ligadas por el común servicio de la guerra. La palabra abstracta *drauhts* es la «camaradería guerrera»; *drauhti-witoþ* «στρατεία», es tanto el «combate» como «regla de la **drauhti-*».

Consideremos ahora el a. isl. *drottin* y su grupo. La forma germánica **druxtinaz,* es decir, **drukti-nos,* responde a un tipo de formación específica: se trata de derivados secundarios formados como el lat. *dominus,* que designan a aquel que está a la cabeza de cierta agrupación social. En las lenguas germánicas este tipo está representado por varios derivados importantes: gótico *þiudans* (de **teuta-nos*), «rey, jefe de la comunidad», *kindins* (de **genti-nos*), «el jefe de la *gens*», simétrica del latín *tribūnus* frente a *tribus.* El antiguo inglés *dryhten,* «señor» (en los textos cristianos «el Señor»), representa **druktinos,* «jefe de *drukti*».

Este tipo de relaciones caracteriza la sociedad germánica antigua. De ello encontramos una ilustración, independiente de los términos que tratamos de interpretar y tanto más preciosa por ello, en Tácito, en los capítulos XIII y XIV de la *Germania.* El historiador describe la manera en que los germanos combaten, cómo se reúnen, se organizan en tropas y las relaciones entre las tropas y su jefe: «Un nacimiento ilustre o los servicios destacados de un padre dan a algunos el rango de príncipe desde la más tierna juventud; los otros llegan a jefes en la fuerza de la edad y tras haber sido probados durante mucho tiempo; y este papel de compañero no tiene nada que pueda avergonzar. Tiene incluso sus distinciones, reguladas por la estima del príncipe que forma con ellos el séquito. Entre estos *comites* existe una emulación singular para ver

quién ocupa el primer puesto junto a su príncipe: entre los príncipes, para ver quién tendrá más compañeros y los más valientes» [trad. francesa de Burnouf]. Se piensa naturalmente en las relaciones entre el *princeps* y sus *comites;* el *princeps* se llama aquí *drottinn,* los *comites,* «*gadrauhts*». Entre la descripción del historiador y el análisis del vocabulario se establece cierta correlación.

La formación de *gadrauhts* se repite en gótico en el sinónimo *gahlaiba,* «συ-στρατιώτης, compañeros de armas, camarada», literalmente «que comparte el mismo pan». Parece evidente que entre got. *ga-hlaiba* y el lat. *companio* hay una estrecha relación; uno de ellos está calcado sobre el otro. Probablemente es *gahlaiba* el original y *companio* la imitación.

El nombre del «ejército» es un término común a los dialectos germánicos: got. *harjis,* an. isl. *herr,* a. a. a. *hari.* Se encuentra ya en muchas ocasiones bajo la forma *hari-* en las inscripciones rúnicas. Se lo encuentra además como *Hario-, Chario-* en nombres propios germánicos transmitidos por los autores clásicos.

Este término tiene un correspondiente en céltico; la forma *harja* coincide exactamente con el medio irlandés *cuire* < **koryo,* «ejército». Lo confirman nombres de pueblos entre los galos: los *Vo-corii, Tri-corii, Petru-corii* se denominan así por tener *dos, tres* o *cuatro* tropas; por tanto, están constituidos por una reunión de grupos en número variable. Aquí también el báltico, si no el eslavo, tiene una forma correspondiente: lituano *karias,* antiguo prusiano *karjis,* «ejército».

Es posible que la comparación vaya más allá del mundo occidental, aunque haya que recordar como pariente el antiguo persa *kāra* que significa, en ciertos lugares de las inscripciones aqueménidas, «el pueblo», en otros, el «ejército», y denota, por tanto, «el pueblo en armas». La correspondencia en este caso es menos estrecha: el grado vocálico es diferente: hay una vocal larga y ésta no es una forma en **-yo.* Además, *kāra-,* que se encuentra en el compuesto medio persa *kārčār,* persa *kārzār,* «combate», está aislada y es propia del dialecto persa: no hay en indoiranio ningún término comparable.

Puede intentarse precisar la significación del término en germánico con la ayuda de una denominación de la mitología antigua: a. isl. *Herjan,* nombre o sobrenombre del gran dios Odín. Este nombre es notable por su formación misma: pertenece al mismo tipo de derivados en *-no-* mencionado más arriba a propósito de los nombres del «jefe». *Hejan* se apoya en **koryo-nos,* «jefe del ejército». El nombre de Odín mismo, es decir, *Wotan,* está formado también de esta manera: **Wōda-naz,* «jefe de la *Wōda*», del furor, o del ejército furioso.

Así, en sus dos nombres el gran dios es designado como jefe de una agrupación: en tanto que Odín, de esa tropa furiosa que pone en práctica sus fechorías bajo su nombre, y en tanto que *Herjan,* de una tropa cuyo nombre mitológico nos es asimismo conocido, los *Einherjar,* los guerreros muertos que habitan el Walhalla y combaten bajo sus órdenes. Odín en esta representación es el rey de los muertos. He aquí la tropa que él manda, la que constituye su propio *Heer.*

¿Cómo combaten? Hay correspondencia entre las prácticas del *Heer* terrestre y las de ese mismo *Heer* en el más allá; es la misma agrupación, infernal o terrestre, son las mismas relaciones entre los miembros de ese grupo y su jefe.

También aquí Tácito nos ilustra mucho sobre el sentido de las palabras en cuestión y de estas palabras recibe el texto a su vez alguna claridad. En el capítulo XLIII de la *Germania,* describe la apariencia que se dan estos pueblos guerreros: «Estos

hombres feroces, para encarecer más aún su naturaleza salvaje, toman prestada la ayuda del arte y del tiempo: ennegrecen sus escudos, se tiñen la piel, escogen para combatir la noche más ocura. Sólo el horror y la sombra que envuelve este lúgubre ejército *(feralis exercitus)* infunden pavor; no hay enemigo que afronte este aspecto nuevo y, por así decir, *infernal;* porque en todo combate los ojos son los primeramente vencidos (trad. [francesa] Burnouf). ¿Cuál es ese pueblo? Son los *Harii.* Tácito presenta aquí lo que más tarde se ha llamado * *Wuotanes heri* (al. *wütendes Heer*), el «ejército furioso» o «ejército de Wotan», disfraz del ejército de los muertos: adoptan la apariencia de seres infernales (es una *mascarada*) escogen la noche para combatir, para herir de terror a sus enemigos, irrupción de muertos entre los vivos. Este comportamiento de mascarada representa, según creen, el ejército de Odín, en tanto que *Herjan,* imitando en tierra las hazañas de la banda de Odín, de aquellos que la epopeya llama *Berserkr,* propiamente «aquellos que están disfrazados de oso».

El nombre germánico del «ejército», gótico *harjis,* se define por estas concepciones y también en su entorno léxico como una tropa devastadora: la actividad propia del *Heer* está caracterizada por el verbo derivado isl. *herja,* a. a. a. *herian,* «hacer una razzia», al. *heeren, verheeren,* «devastar». En este complejo lingüístico, etnográfico y mitológico se descubre la estructura y la función del *Heer* que es una cosa muy distinta del *exercitus* de los latinos o del *laós* griego. Es una agrupación del mismo tipo que la que ha sido descrita por Tácito en los capítulos XIII y XIV de la *Germania,* en un pasaje citado más arriba para ilustrar la noción de *drauhti-*: agrupaciones restringidas, comprometidas en una vida común y una camaradería guerrera por fidelidad al jefe al que siguen, y entregándose a depredaciones ocasionales o a combates entre tribus. Es una cosa distinta que la *philía* del mundo helénico, relación normal entre miembros de distintas agrupaciones, familia o tribu, que comparten las mismas leyes, hablan la misma lengua, ligados por la hospitalidad. Aquí se trata de una amistad exclusivamente de hombre a hombre, en una sociedad masculina consagrada a la práctica de los combates: *harjis, drauhti,* como *trauen,* se refieren siempre a este conjunto de ideas y de instituciones.

Sin embargo, este término ¿está limitado al mundo europeo occidental? Frecuentemente se ha relacionado con el got. *harjis,* etc., el término griego *koíranos* (κοίρανος), «jefe». Es curioso, en efecto, que la formación de *koíranos* coincida exactamente con la del islandés *herjan,* «jefe de ejército», e incita por ello a suponer en griego el mismo nombre del ejército, bajo la forma de **koyro-*. Sin embargo, habría que precisar el sentido de *koíranos,* que se traduce bastante vagamente por «jefe».

En Homero, el *koíranos* ejerce las funciones de comandantes, y el término, tomado en esa cualidad, implica un verbo derivado *koiranéō,* «hacer el *koíranos*». Por ejemplo, Il. 2, 207: «Así es como *koiranéōn,* recorre las filas del ejército...»; *koiranéōn* (participio presente) consiste en reñir a unos, alentar a otros, devolver la calma a los más excitados, dar confianza a los menos valerosos. A quienes quieren imponer su opinión y se entrometen a dar consejos al jefe, les recuerda, *ibid.,* v. 204-205: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς... «La *polu-koiraníē* no vale nada: que haya un solo *koíranos,* un solo *basileús*». Para el poeta, el *koíranos* es algo distinto al *basileús.* Este *koíranos* no es un jefe guerrero: en ninguna parte combate él mismo ni se encuentra a la cabeza de las tropas; recorre las filas para hacer valer su autoridad personal. No dirige tampoco los debates de la Asamblea. En la Odisea (18, 106), el mendigo Iro pretende expulsar a aquellos que van a mendigar a su vez; recibe, de parte de Ulises, el consejo de no hacer el *koíranos,* es decir de no meterse a

dar órdenes, a increpar: también el *koíranos* es una cosa distinta a un jefe combatiente. Tatno en Homero, como fuera de los textos homéricos, *koiraneîn* es el hecho del potentado local, que ejerce su autoridad sobre las gentes de su mesnada más que sobre un ejército entero. Si en la Odisea se dice en varias ocasiones que los pretendientes *koiranéousi* es porque dan órdenes a los criados y se comportan como amos. Pero no parece que pueda considerarse al *koíranos* como un jefe militar a la cabeza de una unidad constituida. El título corresponde a una función muy diferente de la del *herjan* nórdico.

Otra cuestión es la de la relación que puede haber entre *koíranos* y el hitita *kuirwanaš* (variantes: *kuriwanaš, kurewanaš*), «independiente, autónomo, no vasallo». Hasta donde podemos definirlo, el término hitita parece no tener más que un parecido fortuito con *koíranos.* A juzgar por las variaciones de forma es posible incluso que provenga de una lengua local. No se sabe, por tanto, qué valor atribuir al hecho de que el nombre propio *Koíranos* es llevado en Homero por un licio y por un cretense. Asimismo, es imposible interpretar, en un sentido o en otro, la ausencia del término *koíranos* en micénico.

## II

La expresión por excelencia de la noción de «fidelidad», la más general y al mismo tiempo la mejor caracterizada en indoeuropeo occidental, es la del latín *fides,* con su familia etimológica. Tiene prolongaciones en varios dominios, acepciones religiosas, morales, filosóficas e incluso jurídicas. Aquí se considerará este grupo de palabras para definir en cierta medida las modalidades de la noción a través de las relaciones de formas.

A la familia del latín *fides* corresponde en griego la de *peíthomai* (πείθομαι). La forma verbal aparece primero en la voz media: el presente activo de *peíthō,* «persuadir», es secundario; ha sido construido bastante tardíamente sobre *peíthomai,* «obedecer». Conforme a una alternancia de carácter arcaico, *peíthomai* tiene por perfecto *pépoitha,* como *gígnomai: gégona.* Esta raíz proporciona un sustantivo abstracto *peithṓ,* «persuasión» y un nombre de acción, *pístis,* «confianza, fe», con un adjetivo, *pistós,* «fiel». Sobre *pistós* se ha construido un nuevo presente hom. *Pistoûn,* «comprometer a la fidelidad, obligar, ligar por una promesa», y también *pisteúō,* «tener fe», que ha prevalecido.

Fuera del latín y del griego no encontramos para citar, con el mismo sentido, más que una forma nominal del albanés *bē,* «juramento», de * *bhoidā.* Se encuentran, por otro lado, formas fonéticamente comparables, pero el sentido es tan diferente que no se ha podido fundamentar una comparación que la forma parecía suponer: aquí es donde las dificultades del problema comienzan. Los datos son, ante todo, los del germánico: la forma gótica *beidan* se apoya en **bheidh-,* es decir, sobre el mismo prototipo que el latín *fides, foedus,* pero el verbo gótico significa «προσδοχᾶν, esperar, tener paciencia, aguantar», asimismo a. isl. *bīða.* Luego, con otro grato radical, tenemos en gótico *baidjan* con un sentido todavía diferente, puesto que traduce el griego *anankázein,* «constreñir», igual que el anglosajón *bēdian,* «constreñir, forzar». Este sentido de «constreñir» permite entonces un acercamiento con el eslavo *běditi* que traduce ese mismo verbo *anankázein,* y con el sustantivo *běda, «anánkē,* necesidad, constricción».

Estos paralelos quedan indicados en todos los diccionarios etimológicos con las incertidumbres y las dudas que impone la disparidad de las significaciones. No se osa ni dejar a un lado, ni adoptar francamente estas correspondencias debido a que resulta imposible justificarlas o refutarlas.

Importa, sin embargo, saber hasta dónde debemos entender la comparación. ¿Hay que limitarse a las formas griegas y latinas en la reconstrucción? Pero si las formas germánicas y eslavas deben ser incluidas, esto modifica el conjunto de los datos semánticos. Antes de tomar partido, es preciso examinar el sentido de los términos en las lenguas en que se deja definir con rigor.

Consideremos, en primer lugar, las palabras latinas. Hay que decir que el sentido de *fidēs* es relacionado de forma inexacta en nuestros diccionarios, de forma tan errónea que ni siquiera se puede comprender la construcción de los primeros empleos. Para estudiarlo hay que remitirse al artículo *fidēs*, del *Thesaurus* latino, donde los diferentes sentidos se hallan correctamente clasificados.

En efecto, si continuamos traduciendo *fidēs* por «confianza», ciertas expresiones esenciales como *fidem habere, fides est mihi,* frecuentes en la lengua de los cómicos, corren el riesgo de ser entendidos al revés: así, Plauto, *Pseud.* 467, *paruam esse apud te mihi fidem ipse intellego.* Si tradujésemos *mihi est fides* por «tengo fe (en ti), yo (te) doy mi confianza», llegamos exactamente al sentido contrario, que de hecho es: «(Yo sé desde hace mucho tiempo que tú me desprecias porque) yo comprendo bien que *tú no tienes en mí más que una débil confianza.*» Otro ejemplo en Plauto, *Amph.* 555: *facis ut tuis nulla apud te fides sit,* hay que entender, asimismo:. «*Tú no tienes confianza* en tus gentes».

El contexto y la sintaxis auténtica de este giro imponen una traducción que parece invertir las relaciones previsibles: *fides est mihi apud aliquem* significa: «alguien tiene confianza en mí». Para traducir mejor *fidēs* literalmente reemplacemos «confianza» por «crédito». La traducción literal de *fides est mihi apud aliquem* se convierte en: «yo tengo crédito ante alguien»; es entonces el equivalente de «yo le inspiro confianza» o «él tiene confianza en mí». De este modo, la noción latina de *fidēs* establece entre los asociados una relación inversa de la que rige para nosotros la noción de «confianza». En la expresión «yo tengo confianza en alguien», la confianza es algo de mí que yo pongo en sus manos y de la que él dispone; en la expresión latina *mihi est fides apud aliquem,* es el otro quien pone su confianza en mí, y soy yo el que dispone de ella.

De este modo el término *fidēs* es solidario de la construcción *est mihi,* expresión propia de la posesión; y esta «posesión» se determina por la preposición *apud,* «en», indicando el socio. El «poseedor» de la *fidēs* ostenta, por tanto, un título que es depositado «en» alguien: lo cual muestra que *fidēs* es propiamente el «crédito» de que se goza ante el asociado. Todos los ejemplos antiguos lo confirman.

Este término figura también en otra locución perfectamente conocida, en la que el sentido se presta también a rectificación. Se trata de la apelación *pro diuom fidem,* para obtener la ayuda de los dioses, o también: *di, obsecro uestram fidem,* «*Dioses,* yo pido suplicante vuestra *fidēs*». De que *fidēs* designe la confianza que quien habla inspira a su interlocutor, y de que goza junto a él, resulta que es para él una «garantía» a la que puede recurrir. La *fidēs* que los mortales tienen ante los dioses les asegura a cambio una garantía: es esa garantía divina la que se invoca en la angustia.

Para quien está convencido de estas relaciones sintácticas y semánticas, la locución francesa «avoir confiance en quelqu'un [tener confianza en alguien]» es la que se

convierte en un objeto singular. Se dice «je *donne* ma foi, j'accorde ma confiance [yo *doy* mi fe, yo concedo mi confianza]». Algo de mí es dado en efecto a alguien que en adelante lo posee («él *posee* mi confianza»). Pero, ¿cómo explicar que se diga también «*avoir* confiance [tener confianza] en alguien? ¿Cómo se puede *dar* una cosa y *tenerla* al mismo tiempo? La respuesta no debe buscarse en francés mismo; la expresión «avoir confiance» sólo es comprensible como traducción de la expresión latina *fidem habere.* Hay que explicar, por tanto, *fidēs* en esta nueva construcción completamente distinta de la otra. En esta ocasión, el verbo a considerar: *habere*, entra en diversas locuciones idiomáticas. De hecho, el giro *fidem habere alicui* debe ser comprendido de la misma manera que *honorem habere alicui,* «atribuir un honor a alguien», y significa, por tanto, «atribuir a alguien la *fidēs* que le pertenece». Así, Terencio, *Eun.* 197: *forsitan hic mihi paruam habeat fidem,* «quizá este hombre tenga poca confianza, me atribuirá una débil *fidēs*».

De este modo vemos la relación entre *hic mihi fidem habet* y el antiguo *est mihi fides apud illum.* Por un desarrollo cómodo, se pasa en la lengua de la retórica a la expresión *fidem facere orationi,* «crear mediante un discurso la *fidēs*», es decir, aquí la *credibilidad.* En adelante es la palabra la que posee una *fidēs* y se puede decir *est orationi fides apud auditorem,* «el discurso posee esa *fidēs* ante el oyente», y llega así a ser capaz de persuadirle. De ahí, por abreviación, *fidem auditori facere,* literalmente «inspirar credibilidad al oyente».

A partir de ahí se desarrolla *fidēs* como noción subjetiva; ya no es la confianza que se despierta en alguien, sino la confianza que se deposita en alguien. Esta conversión ha sido el momento esencial de la evolución. Podría seguirse el desarrollo de la noción en locuciones conocidas: *se in fidem ac dicionem populi Romani tradere:* «entregarse a la *fidēs* y al poder soberano del pueblo romano»; *fidēs* está vinculado a *dicio,* facultad de disponer de alguien; o *se in fidem et potestatem alicuius tradere.* Igual que la *potestās* y la *diciō,* la *fidēs* es una cualidad reconocida al vencedor.

Estas equivalencias esclarecen otro aspecto de la *fidēs.* Si se pasa revista a las diferentes vinculaciones de *fidēs* y a las circunstancias en que se emplean, se verá que los asociados en la «confianza» no tienen una situación igual. El que posee la *fidēs* puesta en él por un hombre tiene a ese hombre a su merced. Por eso *fidēs* se vuelve casi sinónimo de *diciō et potestās.* Bajo su forma primitiva, estas relaciones entrañan cierta reciprocidad: poner su *fidēs* en alguien procuraba a cambio su garantía y su apoyo. Pero esto mismo subraya la desigualdad de las condiciones. Es, pues, tanto una autoridad que se ejerce como una protección sobre aquel que se somete a ella, a cambio y en la medida de su sumisión. Esta relación implica poder de coacción, por un lado; obediencia, por otro. Se puede ver en la significación precisa, muy fuerte, de la palabra latina *foedus* (de * *bhoides-*), «pacto» establecido en origen, entre contratantes de poder desigual. Es lo que muestran ciertos empleos poéticos: *omnes foedere naturae certo discrimina seruant,* «todos, conforme *a las leyes fijadas por la naturaleza,* conservan los caracteres que los diferencian» (Lucrecio, V, 923, trad. [francesa] Ernout); *has leges aeternaque foedera certis imposuit natura locis,* «la naturaleza ha impuesto estas leyes y estas convenciones eternas en ciertos lugares» (Virgilio, *Georg.*, I, 60). Este poder apremiante del *foedus* se extiende luego a las dos partes.

Las formas latinas aclaran, gracias a locuciones de la lengua religiosa y jurídica, diversos aspectos del sentido. Fuera del latín, estas nociones están laicizadas y especializadas. No obstante, en griego el verbo *peíthomai,* «yo me dejo persuadir, yo obedezco», permite reconocer todavía que la «persuasión» equivale o desemboca en la

«obediencia» y supone una coacción, aunque la forma institucional de esta sumisión ya no aparezca.

Podemos entonces tomar de nuevo y precisar las relaciones etimológicas con las formas germánicas y eslavas. Hasta ahora los etimologistas dejan planteada la cuestión de saber si el sentido del got. *beidan*, «esperar», puede relacionarse o no con el *fidēs*, etc. Asimismo, para el a. esl. *běda*, «coacción, *anánkē*». Semejantes problemas nacen a menudo de una visión demasiado sumaria de las relaciones de sentido. La primera condición a observar es definir con exactitud los términos en cuestión en la lengua misma. Si se examina cómo emplea el gótico *beidan*, «esperar, *prosdékhesthai*, *prosdokân*», se observa en particular Lucas II, 25: «era un hombre justo y piadoso», *beidans laþonais Israelis*, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, «que *esperaba* la consolación de Israel». Aquí, la «espera» es una «confianza» en el cumplimiento de la profecía de Isaías (33, 20). Marcos, XV, 43, *was silba beidands þiudangardjos gudis* (José de Arimatea, miembro notable del Consejo) que también «*esperaba* el Reino de Dios». Aquí también «esperar» equivale a «poner fe en...». Lucas, II, 38, *þaim usbeidandam laþon Jairusaulwmos*, «a aquellos que *esperaban* la liberación de Jerusalén»; es todavía un acontecimiento esperado con la confianza que da la convicción. Es lo que queda confirmado indirectamente en el contexto de I *Cor.* XIII, 7, donde a *gabeidiþ*, «ὑπομένει soporta», sigue *þulaiþ*, «excusa»; *galaubeiþ*, «*cree*», *weneiþ*, «espera». No hay, pues, en gótico ninguna ruptura con el sentido antiguo de **bheidh-*, sino solamente una evolución de «poner su confianza en alguien o en algo» a «esperar» e, incluso, cuando es tomado en una acepción trivial, este verbo se relaciona siempre con una previsión esperada.

No hay tampoco mayor dificultad para admitir que *beidan* tiene su causativo en *baidjan*. Aquí se ha creído ver de nuevo un obstáculo insuperable en el sentido de *baidjan* que traduce el gr. *anankázein*, «apremiar»; ¿cómo «apremiar» podría ser el causativo de «esperar»? Es que no se ha tenido en cuenta lo siguiente: hay en gótico dos verbos diferentes para traducir *anankázein*. Uno es *nauþjan*, «ejercer una coacción física»; el otro, *baidjan*, no indica más que una coacción moral, que es persuasión (cfr. *II Cor.* XII, 11; *Gal.* II, 3; 14); por tanto, podemos imaginar que la relación de *beidan* con *baidjan* es análoga a la del gr. *peíthomai*, «fiarse de» y *peíthō*, «llevar a alguien a obedecer». Esto vale también para el a. esl. *běda*, «coacción». A este precio la unidad antigua se deja restaurar, y se percibe entonces que entre el valor de las formas griegas y latinas y el de las formas germánicas y eslava hay, sobre todo, un debilitamiento, una pérdida del sentido institucional. Esto debe afectar principalmente a la emergencia de una expresión nueva de la fe y de la fidelidad en germánico, que es precisamente *Treue* y los términos emparentados con él.

La historia de *fidēs* desborda su parentesco etimológico. Hace mucho tiempo que se ha observado que *fidēs* en latín es el sustantivo abstracto de un verbo diferente: *crēdō*. Esta relación supletiva ha sido estudiada por A. Meillet[3] quien ha mostrado que la relación antigua entre *crēdō* y *fidēs* se reaviva con el cristianismo: es entonces cuando *fidēs*, término profano, ha evolucionado hacia el sentido de «fe religiosa», y *crēdere*, «creer», hacia el de «confesar su *fidēs*».

Hay que anticipar aquí las conclusiones de un análisis que se encontrará más adelante (pp. 112 y ss.) para poner de manifiesto lo que de alguna manera predestinaba a *fidēs* y a *crēdō* a funcionar de modo supletorio. Veremos que *crēdō* es literalmente

[3] *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, XXII, 1922, pp. 215 y ss.

«poner el **kred*», es decir, el poder mágico en un ser del que se espera protección, por consiguiente «creer» en él. Ahora bien, nos ha parecido que *fidēs,* en su sentido primero de «crédito, credibilidad», que implica dependencia de aquel que *fidem habet alicui,* designa una noción muy próxima a **kred.* Fácilmente se comprente, por tanto, que habiéndose perdido en latín el antiguo nombre-raíz **kred, fidēs* haya podido ocupar su puesto como sustantivo correspondiente a *crēdō.* En estos dos términos se reúnen nociones, en las que lo jurídico no difiere de lo religioso: todo el derecho antiguo no es más que un dominio particular regido por prácticas y reglas que lindan aún con la mística.

# SECCIÓN III

# LA COMPRA

## CAPÍTULO 9

# DOS FORMAS DE COMPRAR

*Sumario.* Las raíces **wes-* y *$k^w$rī-*, que han dado en las lenguas los verbos para «comprar», ¿eran sinónimas en indoeuropeo? El griego, donde estas dos raíces coexisten y funcionan de modo supletorio, permite establecer que la primera designaba la *transacción*, la segunda, el *pago*.

Para designar la «compra», el acuerdo de varias lenguas proporciona un grupo etimológico bien definido, el de scr. *vasna-*, gr. *ōnos* (ὦνος), lat. *uenum*. La forma nominal es, en todas partes, la forma primaria: scr. *vasna-*, «precio de compra», proporciona una forma verbal, por lo demás, rara, el denominativo *vasnayati*, «debatir una compra, regatear»; en griego *ōnos* proporciona el verbo *ōnéomai* (ὠνέομαι), en armenio *gin* ( < * *wesno-*) proporciona el verbo derivado que es fonéticamente *gnem*, «yo compro»; en latín, el sustantivo *uenum* se une a dos verbos: *uenum dare*, «vender» y *uenum ire*, «ir a su venta, ser vendido». Se notará que, incluso en latín, la locución *uenum dare* ha dado *uendere*, «vender»; esta estrecha relación que se ha establecido entre *uenum* y *dare* es un hecho de los más singulares: la noción de «vender» se define en latín como «dar» de una determinada manera, con una determinación, la de *uenum*.

El término indoeuropeo es **wesno-* como forma nominal; las formas verbales históricas son todas denominativas, por vía morfológica o sintácticamente (lat. *uenum dare, ire*), y, sin embargo, **wesno-* no puede ser más que un derivado. Hay que restituir una raíz prehistórica **wes-*.

Ahora tenemos esta raíz, **wes-*, en hitita; es una confirmación bastante reciente de nuestras reconstrucciones: el presente hitita *wašī* significa «él compra». De esta misma raíz deriva el verbo hitita *ušnyazi*, «él vende», que presenta la formación en *-n-* del sustantivo **wesno-*. Estos datos hititas garantizan que tenemos en la raíz **wes-* una de las formas más antiguas del vocabulario indoeuropeo.

Hay otra confirmación más, pero indirecta. Se obtiene remitiendo a su origen la palabra persa bien conocida *bāzār* que quiere decir «mercado». Hay que remontarse muy lejos para reconstruir la forma inicial: el armenio, por préstamo, ha conservado la forma *vačaṙ*, con una *ṙ* (*r* roulé) (*) que denota *r* + consonante. En iranio medio encontramos *wāčarn*, «calle comercial» (sogdio y pelvi) donde el grupo *rn* da razón de

(*) Vibrante apical que se realiza mediante uno o varios movimientos de la punta de la lengua contra los dientes, los alvéolos o la región prepalatal: en castellano no corresponde exactamente a la *r-*, *rr;* se emplea en algunas partes del castellano de América. *(N. T.)*

la ṙ armenia. Esto permite restituir finalmente un compuesto, * *wahā-čarana,* donde el segundo término indica el hecho de marchar y de circular, mientras el primero proviene de **wah-* (raíz, **wes-*). Por tanto, es «el lugar en que se circula para las compras», el «bazar». Puede verse la constancia de la forma.

Sólo que la situación indoeuropea se complica. Resulta que tenemos testimonios igual de antiguos, que prueban el empleo de una raíz diferente, que significa paralelamente «comprar». Es la raíz del scr. *krīṇāmi* (que se apoya en * $k^{w}r\bar{\imath}$), del persa moderno *xarīdan.* En el uso léxico, las formas de *krī-* tienen incluso más realidad que *vasna-,* que no es más que una supervivencia en védico.

Esta raíz se encuentra en la lengua llamada (erróneamente) tocario, donde «comercio» se dice *kuryar* o *karyar,* según el dialecto; la relación con la raíz sánscrita ha sido reconocida inmediatamente. En griego, la conocemos por el aoristo *príasthai* que juega un papel de tiempo supletivo en la conjugación de *ōnéomai;* en irlandés *crenim,* «comprar»; en eslavo, antiguo ruso *krĭnuti;* la raíz también existe en báltico; no se encuentra en latín, ni en germánico, lengua que de todas formas aquí se encuentra aparte.

De este modo se plantea un problema, al menos para el indoiranio y el griego. ¿Cómo explicar la coexistencia de dos familias etimológicas distintas para designar una noción idéntica y que parece no poder diferenciarse? Mientras que aquí una misma operación es designada por dos verbos diferentes, ocurre que las dos nociones de «comprar» y de «vender» son expresadas por el mismo verbo, con una variación que podrá ser la adición de un prefijo (alemán *kaufen/verkaufen*) o una variación tonal (chino *mai-mai,* «comprar-vender», con dos tonos diferentes), hallándose diferenciada la noción, en cierta forma, entre las dos mitades del proceso. Puede ocurrir incluso que la determinación del sentido se haga únicamente por el contexto: así, *misthón phéro,* donde *misthón* significa «el salario», puede tener los dos sentidos de «pagar el salario, llevar el salario a alguien» y de «llevar el salario», hablando de aquel que lo recibe; por tanto, según los casos es «pagar» o «recibir».

Aquí, a la inversa, para una sola operación, la de «comprar», tenemos dos verbos diferentes. El sentido atestiguado es el mismo para **wes-* y para *$k^{w}r\bar{\imath}$-, también antiguos, con una distribución que coincide en una parte del territorio: **wes-* es hitita, indoiranio, griego, latín, armenio; *$k^{w}r\bar{\imath}$ es indoiranio, griego, céltico, eslavo y báltico.

La mayor parte de las lenguas indoeuropeas han escogido entre una raíz u otra. En una lengua, el griego, las dos funcionan juntas; *ōnéomai* y *príasthai* se encuentran asociadas en una conjugación de formas complementarias, supliendo la segunda a la primera por su aoristo. Pero las dos han estado en uso separadamente y poseen una conjugación completa. En indoiranio, *krī, krīṇā* es muy empleado, prácticamente con exclusión de la otra raíz, representada solamente por *vasna-* y algunas otras formas nominales; así como por el denominativo *vasnayati* que apenas es empleado; el verbo ordinario es *krī-*.

Los hechos griegos son más instructivos. Los empleos en Homero y luego los de la prosa jonia permiten captar el valor propio de cada una de las dos raíces. Se discierne que *ōnéomai* es «comprar», por discusión con el vendedor, bastante a menudo «tratar de comprar»; pero *príasthai* tiene esto de particular: que comporta una determinación instrumental como *kteátessi,* «bienes, mercancías, posesiones». Aparentemente el empleo de ese verbo denota el modo de pago, eventualmente la cantidad pagada. Mientras que *ōnos, ōnḗ, ōnéomai* designan «la compra en general, el hecho de presen-

tarse como comprador», *príasthai,* es «realizar materialmente la compra pagando».

Esta interpretación queda confirmada por los derivados que no están construidos de la misma manera según que procedan de una u otra. Se tiene el adjetivo *ōnētós,* cuyo femenino *ōnētḗ,* en Homero, se opone a *gametḗ,* para designar una esposa «comprada», distinta de aquélla a la que se ha «desposado» con todas las formalidades. Pero no hay **priátē:* en este caso, la noción de compra se expresa específicamente por *ōnéomai.* Y a la inversa, tenemos un adjetivo negativo: *apriátē,* «no comprada», seguido de *anápoinon* en un pasaje (Il. 1, 99) en que el padre de la joven cautiva que Agamenón retiene reclama su hija y pide que se la devuelva «sin el hecho de *príasthai* y sin *poinḗ*». No quiere proceder a una transacción: es su hija: que se la devuelvan, pura y simplemente, sin rescate *(anápoinon)* y también *apriátēn:* ella no puede ser comprada. El padre no tendrá que pagar para obtener a su hija: *apriátē* está en el mismo rango que *anáponon,* «sin *poinḗ*», noción material, modalidad de pago.

Se ve cómo los dos verbos se distinguen: más restringido y material es *priásthai,* más general *ōnéomai.* Esto se debe, también, a la oposición semántica establecida entre las dos caras de la operación; cuando se quiere decir «comprar» en contraste con «vender», se recurre a *ōnéomai* y no a *príasthai.*

La compra y el pago son dos operaciones diferentes, al menos en dos momentos diferentes de la misma operación, en las civilizaciones antiguas y también en ciertas civilizaciones tradicionales de hoy: el *pago* sigue a la conclusión de la *compra* y al acuerdo en el precio.

## CAPÍTULO 10

# COMPRA Y RESCATE


*Sumario.* El indoeuropeo tenía dos palabras para «valer», «valor». Pero el estudio de los empleos homéricos de *alphánō,* «proporcionar, valer», hace aparecer que *alphê* designe originariamente el valor de cambio de un hombre puesto en el mercado. Scr. *arhat,* «hombre particularmente merecedor», viene a confirmar este sentido antiguo.

Entre los germanos, la costumbre de vender al hombre que ha comprometido y perdido su propia libertad en el juego, permite comprender que el sentido de «vender» del verbo gótico *saljan* se haya constituido a partir de este, más antiguo, de «ofrecer en sacrificio».

Numerosos datos lingüísticos concordantes llevan a pensar que en fecha antigua se compraban no mercancías, sino seres humanos. De este modo, comprar era primitivamente rescatar, puesto que, mediante la compra, se liberaba a un hombre de una condición precaria, la de prisionero de guerra, por ejemplo.


Para la noción de «precio», de «valor», tenemos un término indoeuropeo, cosa rara en el dominio de la economía. Está representado por el gr. *alphḗ* (ἀλφή), sobre todo por el verbo denominativo *alphánō* (ἀλφάνω), «ganar un premio, sacar un beneficio», y en indoiranio por: scr. *arh-*, «valer»; *arghá-*, «valor, precio»; av. *arəǰ-,* «valer»; *arəjah-,* «valor, precio»; persa *arzīdan,* «valer, tener valor»; *arzān,* «que vale».

Por otro lado, no tenemos una correspondencia más que en báltico: lit. *algà,* a. pr. *algas,* «salario».

En griego, *alphḗ* es un término raro, que tiene pocos derivados; fuera de un compuesto del que trataremos más adelante, la raíz no ha producido en la lengua clásica más que el adjetivo *timalphḗs* que se traduce comúnmente por «precioso» y que literalmente significa «que vale su precio». Parece que no hay sino que constatar el sentido, asegurado, por otra parte, por los correspondientes precitados, y deducir de ello que existía una expresión del «valor» en indoeuropeo.

Pero lo interesante es precisamente definir el «valor», saber —siempre que sea posible— a qué orden de representación está asociada esa noción. ¿De qué es el valor? ¿Cómo se lo estima? Será útil precisar el sentido de *alphánō* que no tiene en Homero más que un pequeño número de empleos, pero todos ellos significativos.

Il. 21, 79. Se trata del combate de un hijo de Príamo, Licaón, con Aquiles, que lo tiene a su merced y que está apunto de matarlo; el otro que no puede defenderse le suplica que le deje con vida: «Es en tu casa donde yo he comido trigo, el día en que tú me hiciste prisionero en la morada de mi padre y tú me transportaste (*epérassas,* literalmente "hecho franquear", cfr. más adelante, p. 86) a Lemnos (para venderme)», ἑκατόμβοιον δέ τοι ἦλφον, «yo te he reportado el beneficio de cien bueyes».

De este modo, el sentido de *alphánō,* «tener un valor», será más exactamente

«procurar un premio, cierto beneficio»; es el premio que un hombre procura con su venta a aquel que de derecho lo posee por hecho de guerra.

Od. 15, 453. «Este hombre yo podría raptarlo y luego lo llevaría en un navío y ὁ δ' ὑμῖν μυρίον ὦνον ἄλφοι. Se trata de un esclavo que se rapta para venderlo, y entonces produciría un beneficio (cfr. más arriba sobre *ônos*) de «diez mil veces lo que puede costar.»

Vemos aquí la relación de *alphánō* y de *ônos*, precio de compra; anteriormente se vinculaba a *peráō*, vender. Se verá que *ônos* se refiere también a la trata de hombres.

Od. 17, 250, ... un hombre que en mi navío yo llevaría lejos de Itaca ἵνα μοι βίοτον πολὺν ἄλφοι, «a fin de que me produzca una subsistencia abundante, con lo que vivir largamente».

Od. 20, 383. Los pretendientes, en la seguridad de la victoria, prorrumpen en términos despreciativos hacia los huéspedes entre los que se encuentra Ulises disfrazado. «Arrojemos a estos huéspedes hasta la puerta» (360)... «cojamos a estos extranjeros, arrojémoslos en un navio y enviémoslos a Sicilia...», ὅθεν κέ τοι ἄξιον ἄλφοι, «donde producirían un precio digno de ellos».

He ahí todos los ejemplos del verbo en Homero. No hay la menor variación en el sentido: es un hecho notable que esta determinación constante todavía no haya sido subrayada: *alphánō* significa «producir un beneficio» hablando de un hombre puesto en venta por su propietario. Ése es el sentido propio del verbo «valer».

Podemos confirmarlo mediante otra prueba. Se trata del compuesto *alphesíboios* en la locución *parthénoi alphesíboiai* (Il. 18, 593), «las muchachas que producen bueyes» (a su familia), porque se ofrece este precio para obtenerlas en matrimonio.

La noción de «valor» toma, pues, su origen en el valor personal, físico, de los hombres que son susceptibles de ser puestos en venta; también en el mundo homérico *alphánō* se dice exclusivamente del provecho que procuraba la venta de un prisionero de guerra.

En indoiranio, el término correspondiente, scr. *arh-*, av. *arəǰ-* es mucho más amplio; designa toda clase de valor. Pero tenemos un indicio en indio de que la significación revelada por gr. *alph-* no es un desarrollo propio del griego, sino una noción heredada. Lo vemos en un término conocido del vocabulario religioso de la India: es el participio *arhat*, «hombre particularmente merecedor, que se ha granjeado méritos», especialmente en el budismo.

El hecho notable es que *arh-* no se dice más que de un hombre, jamás de un objeto. Desde el védico, esta restricción con una cualidad humana, incluso aunque haya sido transpuesta al dominio moral, indica que el «mérito» es el «valor» personal de un ser humano. Gracias al griego, podemos unir de nuevo la noción de «mérito» personal a la de «valor» comercial, asociada ésta a los verbos que significan «comprar» y «vender». Todo ello esclarece el mismo tipo de sociedad y las mismas costumbres.

El derecho de aquel que captura sobre aquel que es capturado, la transferencia de prisioneros, la venta de hombres en subasta, he ahí las condiciones de donde progresivamente han derivado las nociones de «compras», de «venta», de «valor».

En dominio germánico se puede observar un proceso análogo, que pone de manifiesto la correlación entre un testimonio histórico y un dato léxico. El testimonio es de Tácito, quien refiriendo el gusto de los germanos por ciertos juegos, muestra hasta dónde les conduce la pasión por el juego de los dados: «Los dados, cosa sorprendente, son para ellos asunto serio, al que se aplican en ayunas, extraviados a tal punto

por la ganancia o la pérdida que, cuando no tienen nada más, son capaces de poner en juego, por un último y supremo golpe, su libertad y su propia persona. El vencido acepta una servidumbre voluntaria: ... más joven quizá o más robusto, se deja atar y vender. Tal es su obstinación en una locura: a eso lo llaman ellos mantener su fidelidad. De esta suerte de esclavos se deshacen mediante comercio para librarse también ellos de la vergüenza de la victoria» (*Germ.*, 24, trad. [francesa] Perret).

Hay que observar la manera en que Tácito designa la condición de aquellos que incluso han vendido en este juego la disposición de su persona: *seruos condicionis huius.* No son esclavos en el sentido romano: no hay esclavos propiamente dichos en el mundo germánico. Por lo demás Tácito lo dice claramente. Los entregan al comercio *(per comercia tradunt),* no para sacar provecho, sino para liberarse de la vergüenza de haber reducido de ese modo a servidumbre a un compañero.

Esto permite comprender mejor el término antiguo que, en el germánico del norte y del oeste, significa «vender» y que todavía no hemos considerado. Como se ha visto, no es raro que «vender» sea una variante de «comprar»; tal es el caso en el alemán actual con *kaufen* y *verkaufen;* también es ese el caso en otras lenguas en que el mismo verbo, según esté en activa o en media, marca las nociones recíprocas de «comprar» y de «vender». Ahora bien, en gran parte del germánico, tenemos dos verbos diferentes. Para «comprar»: got. *bugjan,* inglés *buy,* que será explicado algo más adelante. Pero para «vender» se encuentra en a. noruego *selja,* a. inglés *sellan,* inglés *sell,* a lo que responde el got. *saljan* que no significa «vender», sino «ofrecer en sacrificio» (= gr. *thúein*); así en la expresión *hunsla saljan* = λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ, «rendir culto a Dios», donde *hunsl* designa la ofrenda de sacrificio.

El gótico *saljan,* «entregar en sacrificio a una divinidad», aclara el origen de a. isl. *selja,* «entregar, vender»; es, propiamente, la «venta», concebida como ofrenda que se entrega. Ése es probablemente el tipo de venta de que Tácito nos habla, venta de un hombre a la que uno se resigna, sin espíritu de lucro, para liberarse de la vergüenza de haberle ganado, y que es cumplida como una ofrenda, en cierta forma como el sacrificio de un ser.

La historia del germánico *saljan* muestra que esta noción es anterior al vocabulario de las relaciones comerciales propiamente dichas. Se puede señalar desde ahora que este desarrollo concuerda con el del verbo *bugjan,* «comprar», etimológicamente «liberar, rescatar a alguien», para salvarle de una condición servil; todo cuadra: se trata de dos nociones relativas, primero, a las personas, y todavía impregnadas de valores religiosos.

Si ahora proseguimos en otras lenguas, nuestra investigación sobre los términos para «vender», los encontramos, en el seno de cada una de ellas, organizados en oposiciones.

De este modo, el griego tiene, por un lado, *pōleîn* (πωλεῖν), «vender», por otro, un verbo de raíz, **per-*, representado por el presente *pérnēmi* (πέρνημι), *pipráskō* (πιπράσκω) aoristo *epérasa* (ἐπέρασα). Ahora bien, se puede diferenciar estos dos verbos que en las mismas épocas parecen haber sido empleados de forma concurrente, sin diferencia de sentido. La significación del segundo grupo se deja deducir con precisión de su formación sobre la raíz **per-;* atestiguada asimismo en el adverbio *péran,* «más allá, al otro lado», esta raíz significa «hacer pasar, transferir». Por tanto, originariamente, el grupo de *pérnēmi* evoca, no la idea de una operación comercial, sino el hecho de transferir. Esa debía ser la costumbre antigua, entre estas poblaciones, de

transferir de un punto a otro, o en un mercado, lo que se quería vender: así *epérasa,* con un nombre de persona como objeto, significa «transferir» o, como nosotros decimos, «exportar» (cfr. Ilíada, 24, 752, donde la relación entre *pérnēmi* y *péran* es visible). El sentido, frecuente, de «vender», debe, por tanto, ser considerado como secundario: procede de una restricción semántica a partir del sentido general de la raíz **per-*. En cuanto a la diferenciación morfológica que se observa en *pérnēmi* —presente en *-na-*— merece ser puesta de manifiesto por el paralelismo morfológico que tiene con el scr. *krīnā-,* «comprar», presente en *-na-* que expresa la noción opuesta.

El verbo *pōleîn* no es de etimología tan clara. Aparentemente también hay en griego una forma vecina: *pōléomai* (πωλέομαι), en Homero parece paralelo de *pōleîn.* Pero el sentido de *pōléomai* es completamente diferente: «ir regularmente, frecuentar, circular», con una determinación de lugar en el acusativo, y con las preposiciones; esta forma debe relacionarse con *pélomai* (πέλομαι). Por tanto, hay que separar de ella *pōleîn,* que nunca tuvo otro sentido que «vender». Este último ha sido relacionado con el a. a. a. *fāli* (con una *e* antigua), al. *feil,* «venal, que puede ser comprado», lit. *pelnas,* «mérito, ganancia». El iterativo *pōleîn* significaría entonces «procurarse beneficios» y secundariamente «vender».

Cuando se quiere decir «comprar y vender» es *pōleîn* el que se asocia con *ōnéomai.* Pero, tomadas por separado, cada una de estas nociones admite una expresión doble. Para la noción de «comprar», se encuentran los dos verbos juntos, *priámenos ōneîsthai* (πριάμενος ὠνεῖσθαι), «comprar y pagar el precio». Igualmente tenemos dos términos para «vender»: *pōleîn,* «poner en precio; buscar un beneficio», y *pipráskō* o *pérnēmi,* «vender transfiriendo el objeto (al mercado)», generalmente más allá de los mares.

Pasemos a los hechos latinos. *Vēnum* sustantivo está unido, cada vez más estrechamente, a *do, eo;* de donde *uendo, uēneo;* la contracción se ha realizado ya en la lengua clásica, pero todavía se encuentra *uēnun do.* De este modo, la noción de *uēnum* ha servido para enunciar los dos aspectos opuestos, «dar a comprar», e «ir para ser comprado». Que *uēnum* sea un supino o, más verosímilmente, un sustantivo, la noción de «vender» procede aquí de la compra. Constatemos además que el término para compra fue renovado principalmente, en fecha antigua, por *emo.*

Es singular, por un lado, que sea justamente la noción de «vender» la que ha sido sustituida por la unión del derivado latino *uēnum* (de la raíz «comprar» en indoeuropeo) con *dare,* expresión cuyo sentido se convierte en «vender», y, por otro lado, que para «comprar» se haya empleado *emo.* Es ésta una especialización secundaria del verbo; los antiguos sabían también que *emo* significaba «coger»; así, Festo: *antiqui emere dicebant pro sumere.* Hay correspondencias que lo confirman; lit. presente *imù,* «coger»; céltico, irl. *ar-fo-emat,* «ellos cogen», donde *ar-* y *-fo* son preverbios. En latín mismo tenemos ese sentido en una serie de compuestos: *demo,* «raptar», *sumo,* «quitar», *promo,* «producir», etc. Retengamos, pues, esta particularidad: que *emo* significa primero «coger», luego «comprar».

Para interpretarla, hay que apelar al testimonio de otras lenguas. Los hechos son bastante complejos en germánico, donde para «comprar» se encuentran, sobre todo, palabras nuevas, transformadas en muchas ocasiones. No se tendrá en cuenta el alemán *kaufen* < got. *kaupon,* «comerciar», préstamo tardío del latín *caupo,* «tendero, traficante», y cuyo sentido ha sido en general «traficar». Del gótico *kaupon* vienen a. esl. *kupiti,* ruso *kupit',* «comprar». Este verbo ha ocupado en germánico el lugar de un término conservado por el got. *bugjan,* «comprar», pretérito 1.ª singular,

*bauhta,* inglés *buy, bought.* Tampoco en este caso tenemos ninguna etimología convincente de ese verbo antiguo, contentándose el diccionario de Feist con hacer sugerencias bastante vagas que no afectan al verdadero sentido del verbo. Es este sentido el que hay que interpretar ante todo.

Este verbo gótico *bugjan* traduce el griego *agorázein,* «comprar en el mercado», y sirve también para «vender»: *fra-bugjan, «pōleîn, pipráskein»,* con el mismo preverbio que el alemán *ver-kaufen.* Provisto de otro preverbio, *us-bugjan,* traduce *exagorázein,* «rescatar». La raíz forma, además, los derivados nominales compuestos: *anda-bauhts* (abstracto en *-ti*) que traduce *antílutron,* «precio de compra»; *faurbauhts* que traduce *apolútrōsis,* «redención». Hace mucho tiempo se ha pensado que esta raíz debía estar relacionada, de una manera o de otra, con la raíz **bheug(h)* en indoeuropeo. Pero las formas registradas bajo esta raíz son tan confusas, los sentidos tan diferentes, que Feist ha preferido dejar *bugjan* sin etimología. En efecto, ¿puede constituirse una familia que ponga juntos *fungor,* «hacerse cargo de una función», *fugiō,* «huir»; gr. *pheúgō,* «huir», *phugḗ,* «fuga»; scr. *bhuj-,* «comer», y también «doblar» (cfr. got. *biugan,* al. *beugen,* «doblar»)?

Si todo esto debe remitirse a una sola significación, ésta será de una complejidad rara. En realidad es una mezcolanza de formas inconciliables que exige un trabajo de discriminación:

I) lat. *fungor* debe ser relacionado con el scr. *bhuṅkte,* presente medio, forma en nasal (cfr. *bhuj-*) cuyo sentido primero es «gozar» y que desde fecha temprana se especificó en el sentido de: «gozar de alimento, consumir». Por ahí se relaciona con arm. *bucanem,* «nutrir, criar»;

II) got. *biugan,* «doblar», de **bheugh-* podría compararse con el sánscrito *bhuj-,* «doblar», lat. *fugiō,* gr. *pheúgō,* estos últimos de **bheugh-.*

III) Por último, pensamos que got. *bugjan,* «comprar», debe compararse con la raíz solamente atestiguada, pero de la forma más clara, por el iranio antiguo: av. *baog-* que tiene una derivación bastante abundante en iranio y que significa «desatar», «soltar» un cinturón, un vestido, luego «liberar» y después «salvar». El verbo av. *baog-* existe con varios preverbios; proporciona el nombre de agente *baoxtar,* «liberador». Tiene un sentido material, también religioso. Como tantas otras palabras iranias, ha sido prestado por el armenio: arm. sustantivo *boyž,* presente *bužem,* «salvar» (solamente de la enfermedad), «curar».

Rápidamente el sentido religioso se ha hecho evidente: liberación por intervención de un dios, del «salvador» que debe venir a liberar a la creación cautiva; es para traducir la idea de salvación, rescate, liberación, para lo que se emplea esta palabra, sobre todo en el vocabulario del maniqueísmo: parto *bōžāγar,* persa *bōžēγgar,* «el liberador» y ha expresado naturalmente la noción de «redención» en los textos cristianos.

La aproximación con el got. *bugjan* puede apoyarse en el empleo del verbo gótico y las equivalencias griegas citadas. Se ha visto que *-bauhts* equivale a *-lusis, -lutron,* «liberación, rescate».

¿En qué condiciones ha podido realizarse este proceso semántico? No puede tratarse más que de comprar *personas,* de liberar a alguien que está prisionero y ofrecido en venta: el único medio de liberarle es comprarlo. «Comprar» es «liberar». A partir de este momento, la vinculación queda claramente establecida con *anda-bauhts,* «rescate, redención».

Volvamos ahora a los hechos latinos: *uendo/emo.* Es muy significativo que *uēnum* sea suplido por *emo* en el sentido de «comprar», porque *emo* es «coger», pero

en sentido propio «tirar hacia sí». Esta especialización de sentido refleja verosímilmente las condiciones en que *emo* fue empleado. Ha debido decirse de alguien al que se coge, no de una cosa; la compra es el hecho de coger a alguien que está expuesto para la venta, y que se atrae hacia sí, una vez concluido el trato.

Si se miran los empleos de *ōnéomai* (raíz **wes-*), «comprar», en Homero, se ve que todos los ejemplos se aplican *a personas:* se compra esclavos, prisioneros que se vuelven esclavos, que son ofrecidos como tales. Hay escenas en que el cautivo suplica que se le compre. Hay que darse cuenta de que la condición del esclavo no llega a ser, en cierta forma, normal hasta que ha sido comprado. Entre las manos de aquel que le ha capturado o del mercader, el cautivo no tiene aún la condición de servidor, de esclavo, provisto incluso de determinadas garantías; la obtiene cuando es comprado.

Es un solo y mismo proceso el que se expresa a través de palabras diferentes. Sea en expresiones antiguas, *uēnum, ōnéomai,* o más recientes como *bugjan* para comprar, siempre hay un indicio que nos informa de la naturaleza de este proceso: compra o venta, no de mercancías, de bienes, de géneros, sino de seres humanos. Los empleos, primeros se refieren a la compra de esclavos o de aquellos que están destinados a llegar a serlo. Simétricamente, *peráō, pipráskō,* etc., «vender», propiamente «transferir», se aplica a los prisioneros, a los cautivos. Los géneros mismos —al margen de las materias preciosas— no se prestaban sin duda a un tráfico semejante o no estaban sometidos al mismo procedimiento de compra y de venta.

Ése es el gran hecho de civilización que parece desprenderse de estas expresiones asignadas a uno u otro aspecto del tráfico, la compra o la venta.

## CAPÍTULO 11

# UN OFICIO SIN NOMBRE: EL COMERCIO

*Sumario.* La comparación de las lenguas indoeuropeas no proporciona ninguna designación común del comercio como actividad específica, diferente de la compra y de la venta. Los términos particulares que aparecen aquí y allá se revelan la mayor parte de las veces como préstamos (lat. *caupo,* gr. *kápēlos*) o creaciones recientes (gr. *émporos*).

Palabra reciente también, la latina *negotium,* tiene una historia singular:

1°) Calcada sobre el gr. *a-skholía, neg-ōtium* se carga de las mismas significaciones, positivas, que el modelo griego: «ocupación, impedimento, dificultad».

2°) En un segundo estadio, *negōtium* coincide con el gr. *prâgma,* «cosa», pero también, más específicamente, sobre todo en los derivados, «asunto comercial». Calcado semánticamente esta vez sobre *prâgma, negotium* se convierte en la designación del «negocio».

La especificación en el sentido de «asuntos comerciales» de un término que significaba primitivamente «ocupación», lejos de estar aislado, se encuentra hasta en las lenguas modernas (fr. *affaires,* ingl. *business,* etc.); transparenta la dificultad de definir, con un término propio, una actividad sin tradición en el mundo indoeuropeo.

Podría pensarse que «comprar» y «vender» conduce al estudio de términos relativos a las *relaciones comerciales.* Pero aquí comprobamos una diferencia de principio: *compra* y *venta* son una cosa; el *comercio,* propiamente dicho, otra.

Hay que precisar este punto desde el principio. El comercio no es una noción uniforme. Comporta variedades según los tipos de cultura. Todos los que han estudiado las relaciones comerciales señalan que en las civilizaciones de carácter primitivo o arcaico, estas relaciones revisten un carácter muy particular: comprometen al conjunto de la población; son practicadas por la colectividad misma; no hay iniciativa individual; son intercambios que implican una entrada en relación, por procedimientos particulares, con otras poblaciones. Se proponen entonces géneros. La otra parte ofrece otros géneros a cambio. Si se concluye el acuerdo, pueden tener lugar manifestaciones religiosas, ceremonias.

En indoeuropeo no ocurre nada semejante; en el nivel en que los hechos del lenguaje nos permiten estudiar los hechos sociales, estamos muy lejos del estadio de civilización que acabamos de referir. Ningún término parece evocar los intercambios colectivos de poblaciones primitivas ni las manifestaciones tribales que tienen lugar en esa ocasión.

La noción de comercio debe diferenciarse de las de compra y de venta. El cultivador que trabaja el suelo piensa en sí mismo. Si tiene un sobrante, lo lleva al lugar donde se reúnen los demás cultivadores para lo mismo, y también quienes tienen que comprar para su propia subsistencia: eso no es comercio.

En el mundo indoeuropeo, el comercio es cosa de un hombre, de un agente. Constituye un oficio individual. Vender su sobrante, comprar la propia subsistencia personal es una cosa; comprar, vender para otros, otra. El mercader, el comerciante es un intermediario en la circulación de productos, de la riqueza. De hecho, no hay en indoeuropeo palabras comunes para designar el comercio y los comerciantes; solamente hay palabras aisladas, propias de ciertas lenguas, de formación poco clara, que han pasado de un pueblo a otro.

En latín, por ejemplo, el término *pretium*, «precio», es de etimología difícil; no tiene relación segura, en el seno del latín, más que con *inter-pret-;* la noción sería la de «regateo, precio fijado de común acuerdo» (cfr. *inter-*). Para «comercio», el latín, y sólo el latín, tiene una expresión fija, constante, distinta de las nociones de comprar y de vender: *commercium*, derivado de *merx*, con *mercor, mercator*. No tenemos etimología para *merx*, cuyo sentido es «mercancía»; propiamente, «objeto de tráfico»; de ahí *mercor*, «entregarse al tráfico, hacer de él oficio», generalmente en país lejano, y *mercator*, «traficante, comerciante».

Estos términos no tienen relación, como se ve, con aquellos que indican el hecho de comprar o de vender; son nociones diferentes.

Por otro lado, este comercio, este tráfico no es asunto de ciudadanos, sino generalmente de hombres de condición inferior que, a menudo, no son siquiera hombres del país, sino extranjeros, libertos, especializados en esta actividad. Los hechos son de sobra conocidos en el Mediterráneo, donde los Fenicios practicaron el comercio a gran escala; muchos de los términos de comercio, «arras» (*), sobre todo, han entrado en las lenguas clásicas por el fenicio. Otros también han llegado por propagación y por préstamo. Lat. *caupō* tiene quizá algo que ver con el *kápēlos*, «pequeño comerciante, chamarilero», del griego, aunque las formas no se recubran exactamente; ni uno ni otro se analizan; debe ser un préstamo de alguna lengua de Oriente. Como se ha visto, el latín *caupō* ha dado en germánico, por préstamos, *kaufen* y *verkaufen*, y del germánico ha pasado al eslavo.

El negocio al por mayor exigía términos nuevos, formados en el seno mismo de cada lengua. Así, el griego *émporos* designa al mercader al por mayor cuyo tráfico se realiza por mar: *emporeúomai*, «viajar por mar», se emplea para los grandes negocios, necesariamente los negocios marítimos. La formación de *émporos* indica simplemente el hecho de llevar a un puerto franqueando mares. No es un término específico relativo a una actividad específica. A veces ni siquiera sabemos si la noción de comercio existió. Así, mientras que para «comprar» y «vender» tenemos en iranio designaciones antiguas y en parte comunes con el indio, no hay en el Avesta ni una sola mención de términos que se refieran al comercio. Probablemente no se trata de un azar, porque, aunque las nociones religiosas predominan en ese gran libro, también las de vida cotidiana encuentran su sitio allí. Podemos suponer, por tanto, que el comercio no tenía curso entre las actividades normales de las clases sociales a las que se dirige la predicación mazdea.

Se sabe que en el mundo romano las cosas ocurren de otro modo. Además de *commercium*, ya citado, el latín conocía *negōtium*, término que exige un gran desarrollo de términos económicos. Aquí los hechos parecen tan claros que bastaría quizá con una mención. En realidad es una historia bastante singular, sobre todo porque procede de una expresión negativa.

---

(*) «Arrhes» significa, en sentido figurado, «señal», «prenda», «garantía». *(N. T.)*

No hay ninguna dificultad en la formación misma del término *negōtium,* de *nec-ōtium,* literalmente «ausencia de ocios»; formación tanto más segura cuanto que en Plauto tenemos una variante analítica de *negōtium: fecero quanquam haud otium est* (*Poen.* 858): «yo lo haré aunque no tenga el ocio *(haud otium est)*». Los comentadores lo han relacionado con otro pasaje de Plauto: *dicam si uideam tibi esse operam aut otium (Merc.* 286): «yo le diré si veo que tú tienes el tiempo o que tú estás dispuesto a ayudarme», dice un personaje, y el otro responde: «Yo estoy dispuesto, aunque no tenga el ocio», *quanquam negotium est,* es decir, «aunque tenga que hacer». Se ha citado también *quid negoti est,* interpretación simple (o con *quin*): «¿qué impedimento hay (en hacer algo)?».

Parece, por tanto, que la noción se constituyó en fecha histórica en latín. Sin embargo, el análisis que se da de *neg-ōtium* deja escapar lo principal. ¿Cómo y por qué esa expresión negativa llega a ser positiva? ¿Cómo el hecho de no «tener ocio» equivale a «ocupación, trabajo, oficio, cargo»? Ante todo, ¿el latín necesitaba instituir una locución semejante? Debido a que *negotium* supone una locución verbal, *negotium est,* que efectivamente tenemos, podría inducirse que la formación arcaica *neg-* es exclusivamente verbal. Sería inexacto. Tenemos *nec* con forma verbal en textos antiguos: así, en la ley de las XII Tablas: *si adgnatus nec escit,* «si no hay *adgnatus*» [*] (para suceder a alguien, para heredar sus bienes); aquí *nec* equivale a *non.* Pero *nec* se emplea también como negación de palabra; así, en Plauto, *nec ullus = nullus,* o en la *Ciris: nec ullo uolnere caedi,* «no poder ser alcanzado por ninguna herida». Asimismo, se oponen las *«res* nec *mancipi»* a las *«res mancipi»,* expresión jurídica bien conocida que ha permanecido en uso. De *nec* como negación de palabra, la lengua clásica conoce supervivencias tales como *necopinans, neglegens.* Nada se opone, por tanto, a que se haya formado en latín un compuesto negativo, *neg-ōtium,* independiente de la proposición *negōtium est.* Pero el problema sigue en pie: ¿por qué tenemos aquí una expresión negativa, y por qué ese desarrollo?

No hay explicación en el latín siquiera. El hecho esencial que nos proponemos establecer es que *negōtium* no es sino una traducción del griego *askholía* (ἀσχολία). Coincide enteramente con *askholía,* que significa literalmente «el hecho de no tener ocios», y «la ocupación». La palabra es antigua; el sentido que aquí nos interesa aparece desde el principio del empleo en griego (principios del siglo V). En Píndaro encontramos un ejemplo característico: el poeta se dirige a la ciudad de Tebas, que alaba: *Istm.* I, 2:

...τὸ τεόν...
πρᾶγμα καί ἀσχολίας ὑπέτερον θήσομαι

«yo colocaré tus intereses por encima de toda ocupación». No es en modo alguna una palabra poética: la emplea Tucídides en el sentido de «impedimento, asunto». También se encuentra en la lengua familiar, en Platón. Sócrates dice, para despedirse: ἐμοί τις ἀσχολίας ἐστί, de la que *mihi negotium est* podría ser la traducción latina, exactamente con el mismo sentido que encontramos en la expresión de Plauto.

Además, *askholía,* «ocupaciones», significa también «dificultades, preocupacio-

[*] Sobre la *adgnatio,* cfr. el artículo de Gilbert HANARD, «Observations sur l'*adgnatio*», *Revue Internationale des Droits de L'Antiquité,* XXVII (1980), pp. 169-204 *(J. S.)*.

nes» en la expresión *askholían parékhein,* «crear preocupaciones, dificultades»; también en Platón: τό σῶμα μυρίας ἡμῖν παρέχει ἀσχολίας, «el cuerpo nos crea mil dificultades», que podría traducirse literalmente: *negotium praebere* o *exhibere* que tiene el mismo sentido de «crear dificultades a alguien». También se toma *askholía* en el sentido de «asunto» en general: *askholían ágein,* «proseguir un asunto», como *negotium gerere.*

Por último, de *askholía* nos remontamos al adjetivo *áskholos,* «que no tiene ocios», de hecho «que está ocupado en alguna cosa». En latín tenemos, a la inversa, un adjetivo sacado de *negōtium.* Sobre el modelo de *ōtium: ōtiōsus,* se ha constituido *negōtiōsus,* que responde exactamente a todos los sentidos de *áskholos.*

Es, por tanto, el griego el que ha impuesto la formación y el sentido de la palabra latina: de hecho, del valor en griego de *skholḗ,* «ocios», *askholía* es, desde el principio, un concepto positivo. Por eso, el análisis de *negōtium* no exige necesariamente un origen predicativo *nec-ōtium (est).* Es un compuesto del tipo *nefas.* Luego, fijado en el sentido de «asuntos comerciales, negocio», *negōtium* ha producido una serie de derivados verbales y nominales: *negōtiāri, negōtiātor, negōtiāns.*

Se produce aquí una segunda intervención del griego, bajo una forma distinta. El término griego *askholía* significa «asuntos, ocupaciones públicas o privadas», pero sin esa orientación nítida hacia los asuntos comerciales que implica *negōtium.* Los latinos mismos nos indican que forjaron estos términos a imitación del griego. Aulo Gelio nos informa que *negōtiōsitās* es empleado para traducir *polupragmosúnē,* y Cicerón crea *negōtiālis* para traducir *pragmatikós.* A partir de ese momento, a imitación del griego *prâgma,* se produce toda una derivación nueva de *negōtium.* De este modo asistimos a un curioso proceso semántico: *negōtium,* a partir de este momento, adopta todos los sentidos del griego *prâgma,* puede significar, como *prâgma,* «cosa» e, incluso, «criatura».

A veces se ha indicado que era *khrêma* lo que había sido calcado; nada de eso es cierto; ha sido *prâgma,* con toda su familia, lo que ha servido de modelo a *negōtium* y toda su familia. De ahí procede el verbo *negōtiāri,* imitado de *pragmateúesthai,* «ocuparse de negocio»; el nombre de agente, *negōtiātor,* imitado de *pragmateutḗs,* «negociante».

Tales son las condiciones en que se ha constituido, por un proceso complejo, todo ese gran desarrollo léxico latino que, por sí mismo, ha producido formas que han permanecido vivas en muchas de las lenguas de Europa. Hay dos veces préstamo semántico del griego: una primera, por calco directo e inmediato de *negōtium* sobre *askholía;* una segunda, por afectar ciertos derivados de *negōtium* a nociones de asuntos comerciales, siguiendo el modelo de los derivados de *prâgma.* La primera vez ha sido imitada la forma misma, la segunda ha sido renovado el sentido. Tal es esta historia, mucho menos lineal de lo que comúnmente se cree y a la que faltaba un componente esencial mientras no se hubieran reconocido los términos griegos en los que se habían inspirado las formas latinas[1].

Será útil lanzar una ojeada sobre los equivalentes modernos de *negōtium.* La palabra francesa *affaires* no es más que una sustantivación de la expresión «*à faire*»: «J'ai quelque chose à faire», de donde «j'ai une affaire». Pero el contenido semántico que tiene hoy *affaire, affaire commerciale,* es extraño a la significación literal. Ya en grie-

[1] Sobre *negōtium,* cfr. nuestro artículo «Sur l'histoire du mot latin *negotium*», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa,* vol. XX, fasc. I-II, 1951, pp. 3-7.

go es *prâgma,* la palabra más vaga, la que ha tomado este sentido preciso. En latín, con *negōtium,* se creó mediante una expresión negativa la noción de «asuntos comerciales»; la «ausencia de ocio» es una «ocupación», pero el término no enseña nada en cuanto a la naturaleza de la actividad. Por vías independientes, las lenguas modernas han realizado la misma expresión. En inglés, el adjetivo *busy,* «ocupado, sin ocios», produce el abstracto *business,* «ocupación, quehacer». En alemán, el abstracto *Geschäft* es igual de vago: *schaffen* indica la acción de hacer, de formar, de crear en general. En ruso, *dělo* significa, asimismo, «obra», luego «quehacer» en todos los sentidos del término.

Vemos aquí un gran fenómeno común a todos los países y ya puesto de manifiesto por los primeros términos: los asuntos comerciales no tienen nombre; no se los puede definir positivamente. En ninguna parte se encuentra una expresión propia para calificarlos de una manera específica, y ello debido —al menos al principio— a que es una ocupación que no responde a ninguna de las actividades consagradas y tradicionales.

Los asuntos comerciales se sitúan al margen de todos los oficios, de todas las prácticas, de todas las técnicas; por eso es por lo que no se los pudo designar de otro modo que por el hecho de estar «ocupado», de «tener que hacer».

Esto saca a la luz el carácter nuevo de este tipo de actividad y así podemos captar, en su singularidad, esta categoría léxica en vía de formación, viendo cómo se ha constituido.

Es en Grecia donde esta denominación comenzó, pero se difundió por mediación del latín, y aún actúa bajo formas renovadas en el mundo indoeuropeo e, incluso, en el vocabulario moderno de Occidente.

*

* *

Entre los conceptos de orden económico estudiados aquí en sus expresiones más notables o más singulares, observamos que los términos más claros son a menudo aquellos que han asumido un sentido determinado por la evolución general de la economía y que denotan actividades y técnicas nuevas.

Las dificultades que a este respecto se presentan son diferentes de aquellas que encontramos en otras regiones del vocabulario indoeuropeo. Ya no se trata tanto de identificar supervivencias como de interpretar innovaciones. A menudo, las expresiones derivan de un tipo de designación nuevo y en parte todavía actual.

Este examen ha debido tomar como punto de partida términos particulares, términos técnicos o a punto ya de convertirse en ello. De ahí su diversidad, su distribución desigual, la variedad de su origen. Se asiste a la constitución de un vocabulario especializado a veces en fecha antigua, generalmente en el curso de la historia propia de cada lengua.

Los términos para la riqueza y operaciones tales como intercambio, compra, venta, préstamo, etc., están siempre en relación con instituciones que a menudo se han desarrollado sobre líneas paralelas. De ahí la analogía entre procesos independientes.

También se habrá notado que los usos y técnicas de los pueblos indoeuropeos se han adelantado de distinta forma a los de los pueblos de civilización arcaica. Para muchos de los procesos aquí analizados, la diferencia de nivel es considerable.

Llegamos a descubrir en el mundo indoeuropeo una civilización material ya muy elaborada desde la época a que nos llevan las correspondencias lingüísticas más antiguas. Los términos que estudiamos se insertan en un marco social bien articulado, que se dibuja en trazos a menudo convergentes, aunque en épocas y en niveles distintos, en Grecia, en Roma, en el dominio indoiranio o en el germánico.

A través de algunos de estos términos se percibe a veces el origen de nuestro vocabulario moderno. Todo esto no constituye un pasado abolido, no se limita a supervivencias; es el inicio de nociones que viven aún bajo una forma u otra en nuestras lenguas, sea que se continúen por tradición directa, sea que por vía de traducción se hayan renovado.

## SECCIÓN IV

# LAS OBLIGACIONES ECONÓMICAS

## CAPÍTULO 12

# LA CUENTA Y LA ESTIMACIÓN

*Sumario.* Lat. *duco* y gr. *hēgéomai* tienen los mismos sentidos, propio «conducir, mandar» y figurado, «creer, juzgar, estimar». Pero hay que guardarse mucho de deducir que hubo por ambas partes caminos paralelos del propio al figurado. Mientras que se pasa directamente de «mandar» a «juzgar (con autoridad)» para *hēgéomai,* hay en latín un intermediario concreto —la práctica de la adición— entre los dos sentidos de *duco.* Este intermediario se encuentra, casi idéntico, entre *putare (uineam),* «cortar (la viña)», y *putare (deos esse),* «pensar (que los dioses existen)».

Del sentido de «conducir», el verbo *ducere* ha evolucionado hacia la noción más abstracta y más general de «juzgar». La construcción es, entonces, bien predicativa, bien con una proposición infinitiva: *aliquem* (con un predicado adjetivo en acusativo) *ducere,* «tener a alguien por»; o bien, *ducere* rigiendo una proposición infinitiva en el sentido de «creer, juzgar, estimar».

Este empleo específico tiene un paralelo en el verbo griego *hēgéomai* (ἡγέομαι) que comprende, en cuanto al sentido, a *duco.* Paralelamente tiene una construcción transitiva, «conducir, llevar», y se emplea también en el sentido de «juzgar, considerar a alguien como tal». Para explicar este hecho griego, se invoca el desarrollo de *ducere* en latín. Pero ese empleo de *duco* mismo no está completamente esclarecido. Por regla general, cuando acepciones singulares se presentan en el curso del desarrollo semántico, hay que ver si han podido hacerlas nacer relaciones particulares.

*Duco* no parecía destinado a indicar una operación de pensamiento. En el punto de partida significa exclusivamente «tirar, arrastrar, conducir». Sin embargo, un ejemplo único de un poeta arcaico, Lucilio, *sumptus duc* (imperativo), «haz la suma de gastos», nos proporciona la explicación que buscamos; hay que interpretarlo como el sentido propio de *duco,* condicionado aquí por el régimen. Indica una operación de un tipo particular: la adición. En las civilizaciones clásicas esta operación se hace según un modelo diferente del nuestro. Se hacía la cuenta de los números superpuestos, no como entre nosotros de arriba abajo, sino de abajo arriba, hasta alcanzar lo que se denominaba la *summa,* es decir, la «cifra superior». Por eso todavía nosotros decimos *suma* por el total. En *sumptus ducere* tenemos, por tanto, esa representación, y *ducere* tiene su sentido original de «sacar». Se «saca» la serie de las cifras de abajo arriba, hasta alcanzar el total.

Esto queda confirmado por una expresión completamente clásica: *rationem ducere,* «hacer una cuenta». *Ratio* es el término técnico para «cuenta, cálculo». Tenemos, por tanto, el punto de partida: es el acto de contar tal como se practicaba material-

mente y por escrito. No es necesario que una civilización llegue a un estado muy avanzado para que estos términos adquieran importancia: incluso en una civilización rural, las cuentas del propietario son un elemento esencial de la administración (cfr. Catón, Varrón).

Por medio de una expresión en que *ducere* significa «conducir una cuenta hasta su total» *(rationem ducere),* por tanto «contar», se llega a comprender *aliquid honori ducere,* «considerar algo como honor» o *aliquem honestum ducere,* «considerar a alguien como honorable». Es siempre la idea de «hacer el total». Las condiciones de esta especialización de sentido se han producido, por tanto, por la técnica del cómputo. La computación misma, el cálculo, es una operación que, por regla general, condiciona las operaciones del pensamiento.

Pero, ¿qué pasa con el paralelismo tan curioso del verbo griego *hēgéomai?* La línea de desarrollo semántico tiene una apariencia tan pareja que nos vemos tentados a repetirla textualmente para el griego. No obstante, hay que asegurar que las condiciones son parejas, o que pueden suponerse, con verosimilitud, en el punto de partida, los mismos datos que en latín.

De hecho, aquí no sólo faltan los intermediarios, sino que el sentido inicial es otro. Se dice, desde luego, *exercitum ducere* y *stratoû hēgeîsthai.* El sentido de *hēgéomai* es también «conducir, ser jefe, guiar, preceder a los otros en una acción cualquiera». De ahí *stratēgós,* «jefe del ejército», título que muy probablemente se encuentra calcado en el compuesto germánico a. a. a. *heri-zogo,* «aquel que arrastra el ejército» (título militar convertido en título de nobleza, *Herzog*), y éste, a su vez, por el antiguo eslavo *vojevoda,* «jefe de ejército, voivoda».

Pero, ¿cómo «mandar, ser jefe» se convierte en «considerar a alguien como»? No vemos medio de relacionar los dos sentidos según el modelo latino; no hay en *hēgéomai* la noción de operación de cálculo. En nuestra opinión, se pasa directamente del sentido de *hēgéomai,* «ser jefe, llevar», al de la construcción predicativa. Ésta debe entenderse como «ser guía (en la opinión) que», es decir, «pensar asumiendo la plena responsabilidad de su juicio». Hay aquí la noción de un juicio de autoridad, y en efecto *hēgéomai* en el sentido de «estimar» es a menudo aplicado a materias que son objeto de fe y de decisión, por ejemplo, la existencia de los dioses. La autoridad es aquí la del juicio individual, no la del poder. Es interesante observar que *hēgéomai,* en esta construcción predicativa, se emplea, en Herodoto, en perfecto: «tener autoridad (en la opinión) que...». Se trata de una opinión enunciada con autoridad por alguien que tiene calidad para juzgar.

Encontramos un auténtico paralelo, aunque en condiciones algo diferentes, en el lat. *iudicare,* ante todo «juzgar en tanto que juez soberano», luego simplemente «emitir un juicio (de pensamiento)». Comparado con esta evolución que acerca iudicare al gr. *hēgeîsthai,* se ve cuán falaz es el paralelo aparente entre *ducere* y *hēgeîsthai:* los dos desarrollos son completamente independientes y no se parecen más que por su resultado.

Otro verbo latino se usa para «juzgar, considerar, estimar»; y uno de sus compuestos se refiere al cálculo: es *puto.* Este verbo presenta una particularidad singular. Todavía no sabemos si hay que admitir un solo verbo *puto* o dos. Uno tiene un sentido material, «podar». El otro es un verbo de juicio, de cálculo, de creencia, que admite varios preverbios, particularmente *com-* en *computo.*

*Putare*, en el sentido de «podar», está bien atestiguado: es un término rural. El

verbo es empleado por los escritores de la agricultura con «árboles», «arbustos», «viñas»; *uitem, uineam putare,* «podar la viña», se encuentra a menudo en Catón, Varrón, Columela. No sólo *puto,* sino también, con el mismo régimen: *de-puto, re-puto* (es decir, repetir la operación), *inter-puto* (se emplea también para los olivos, *oleam interputare*); y mejor conocido, porque ha subsistido, *amputare,* «podar alrededor». Este verbo *puto* tiene un sentido técnico: «podar por excisión», especialmente ramas inútiles.

¿No da cuenta esto del otro verbo? Debe partirse de un empleo metafórico: *rationem putare,* e interpretarlo literalmente según el sentido técnico de *puto:* «siguiendo (de abajo arriba) la cuenta, separar sucesivamente todos los artículos que han sido verificados». De ahí, «verificar, apurar una cuenta». Una vez verificado cada articulo y, por consiguiente, suprimido, estamos al cabo de la operación. De ahí, *rationem putare* para «regular una cuenta»; donde *putare* procede perfectamente de su sentido material: «verificar de forma que, artículo por artículo, la cuenta sea reconocida válida».

Transpuesto por metáfora, este sentido es el que nosotros traducimos por «juzgar» o «creer», es decir, llegar a una conclusión tras haber verificado todos los elementos del problema, como se verifica una cuenta, tras eliminación sucesiva de los artículos. Cuando Cicerón dice: *deos esse puto,* no es un acto de fe. Quiere decir: «hechas todas las cuentas, creo que los dioses existen». Es, por tanto, el mismo verbo, pero particularizado en la operación de cálculo, y alejado de sus orígenes rurales hasta el punto de que se ha convertido en verbo autónomo.

Estos tres verbos se parecen: podrían pasar por sinónimos sintácticos: lat. *puto, duco,* y gr. *hēgéomai* se construyen de forma paralela. Pero se ve cuánto difieren su origen y los caminos que les han llevado a este empleo común.

CAPÍTULO 13

# EL ALQUILER

*Sumario.* A diferencia del francés, el latín opone *conducere,* «tomar en alquiler, alquilar» y *locare,* «dar en alquiler, alquilar». La especificación de *conducere* que significa primero «conducir», se inicia en la práctica militar del reclutamiento y se confirma cuando el jefe *(dux)* contrata a hombres por dinero: *conducere mercede.* Paralelamente, *locare,* «poner una cosa en el lugar que le corresponde», se especifica en el sentido de «alquilar» cuando se aplica a hombres o a su trabajo, con mayor motivo si se precisa el precio del alquiler: *locare operam suam tribus nummis,* se lee en Platón.

En el mundo germánico, la expresión del «alquiler» se remonta a un origen completamente distinto; es la costumbre, descrita por Tácito, que tenían los antiguos germanos de enterrar lo que querían preservar, la que da cuenta de la polisemia extraña del got. *filhan* «enterrar» y «confiar, afirmar».

El que va a retener aquí nuestra atención es un compuesto de *ducere.* Para «alquilar, tomar en alquiler», nosotros tenemos *conducere;* y la expresión simétrica «dar en alquiler» es *locare,* que ha dado nacimiento al francés *louer.* En latín para estas dos nociones se destinan términos distintos que el francés expresa de igual forma por *louer* (*). *Conducere,* «alquilar, tomar en alquiler», se dice de toda clase de cosas: tropa, finca, casa, muebles, ejecución de un trabajo; incluso la construcción de un edificio: *conducere templum aedificandum.*

Este sentido particular de *conducere* habría derivado del sentido general de «conducir»: «conducir obreros, soldados», luego «tomarlos en alquiler». Vemos ahí una expresión técnica en latín que parece crearse en el seno de la lengua y especializarse ante nuestros ojos. Pero lo que se nos escapa precisamente es la transición a «tomar en alquiler»: dicho de otro modo, «conducir» y «alquilar», siguen siendo nociones diferentes. Es este punto de transición lo que debemos dilucidar.

Hemos de considerar ante todo el verbo simple: *duco* significa «conducir»; pero por la etimología responde al gótico *tiuhan* (al. *ziehen*), «sacar». El verbo gótico es muy empleado, con numerosos preverbios que diferencian las modalidades de la acción: «sacar», «arrastrar», «llevar»; se compara además gr. δαιδύσσεσθαι - ἕλκεσθαι; tendríamos ahí un presente del tipo **duk-yō* (pero con un redoblamiento: *daidússesthai*), que significa *tirer* [sacar, tirar].

Mediante esa comparación del gótico y del latín, podemos fundamentar la determinación del sentido primero de *duco* que es «sacar». Efectivamente, con *ensem,* significa «sacar la espada». Se emplea también *duco* con *murum, vallum,* «un muro, una

(*) El castellano emplea un solo término para las dos nociones, igual que el francés. El término castellaño, del árabe *Kirâ,* de la raíz *k-r-w.* *(N. T.)*

empalizada». Ahora bien, hay en latín otro verbo «sacar»: *traho,* convertido en *traire* en francés. ¿Cuál es la diferencia entre estos dos verbos?

Mientras que *traho* es «tirar hacia sí, ejercer una fuerza de tracción sobre algo que se resiste», *duco* es «llevar según una línea establecida»; todas las acepciones de *duco* confirman este sentido. *Ducere aquam* (cfr. *aquae ductus*), «sacar» el agua, pero en un camino preparado; *ductus* puede decirse de *littera,* la letra, para la escritura: una letra obedece por su forma a un modelo prescrito; *dux,* nombre de agente, se dice de aquel que conduce, que «tira» en la vía por donde los demás le seguirán. En el sentido militar, *duco* es: sacar detrás de sí hacia una meta definida; el verbo correlativo es *sequor,* seguir, que abarca el movimiento, la impulsión recibida. Se conoce además la locución: *ducere uxorem, ducere in matrimonium,* «llevarse a una mujer para desposarla».

Con su preverbio, *conducere* no es sólo «conducir», sino «conducir para reunir». De ahí, el sentido técnico de «contraer»; en medicina, *conducitur aut laxatur* se dice de un músculo que se contrae o se distiende. Para explicar *conducere,* «alquilar» hay que ver cómo se emplea cuando se trata de hombres. Un pasaje instructivo de César (B. G., I, 4, 2) lo muestra. Un jefe galo, sometido a una grave acusación, busca todos los medios para defenderse. El día del proceso, *«omnem suam familiam coegit... et omnes clientes obaeratosque suos conduxit».* Reúne a toda su gente para que le presten apoyo ante el tribunal: para los *suos,* el verbo es *coegit,* «llevar delante de sí para reunir»; pero para los clientes y los deudores, *conduxit.* Se aplica a aquellos sobre los que él tiene los derechos de patrón a clientes, de acreedor a deudor. He ahí la relación que aquí indica *conducere;* no sólo «reunir», sino «reunir en virtud de cierta autoridad». Efectivamente, en la lengua militar, *conducere copias* es «movilizar» sus propias tropas; *conducere* supone siempre la autoridad natural del *dux,* y para los hombres la obligación de reunirse a su servicio.

La condición de empleo ya está dada para que pueda cumplirse la transición a «alquilar». Se añade a ella que *conducere,* cuando significa «alquilar, tomar en alquiler», va acompañado de *mercede;* esta adjunción completa la especialización de sentido. Por sí mismo, *conducere* basta para indicar la leva de tropas ejercida con pleno derecho por el hombre que reúne su grupo. Pero incluso fuera de esta situación, se pueden reclutar hombres pagándoles; *mercede* es el pago que asegura la posibilidad de *conducere.* De ahí, *mercede milites conducere,* con diversas variantes, *auxilia, mercenarios conducere.* En origen, una práctica de jefe, la práctica de aquellos que disponían de hombres adictos. Supone, como en el *laós* griego, la autoridad del jefe sobre hombres consagrados a su servicio personal y siempre dispuestos a tomar las armas por su causa.

De este modo, se fija el sentido de «tomar en alquiler», primero para el alquiler de soldados, luego, de aquellos de quienes se espera un trabajo que puede ser difícil o peligroso: sean sicarios o, más a menudo, obreros. En la lengua popular, en Plauto, se encuentra con frecuencia *conducere* para el «alquiler» de cocineros, de músicos, de plañideras en un entierro, etc. El sentido propiamente económico ha salido, de este modo, de la relación del jefe con hombres sobre los que tiene autoridad; pero muy tempranamente *conducere* se dice del alquiler de un trabajo cualquiera. El nombre de agente comparte estas diversas acepciones. El *conductor* es el encargado de reclutar hombres con miras a una expedición. Es también un maestro de obras que recluta obreros, que los «alquila» para un trabajo. Una vez fijada esta noción de «alquilar», se ha empleado *conducere* para un «alquiler» de terreno, de casa *(agrum, fundum),* y no solamente de mano de obra.

Veamos ahora el término *locare.* La oposición léxica con *conducere* sólo ha podido nacer cuando *conducere* ha tomado el sentido de «reclutar, tomar en alquiler». Debemos indicar brevemente lo que preparaba a *locare* para esta función de correlato de *conduco.* A la expresión *ducere in matrimonium,* «tomar (una mujer) en matrimonio», responde *locare in matrimonium,* que se dice del padre de la joven. El término consagrado, jurídico, es, en semejante caso, *dare,* «dar». Pero *locare* se encuentra a menudo en Plauto, e incluso un escritor tan cuidadoso como César lo utiliza. También tenemos *collocare in matrimonium.*

¿Por qué este verbo aquí? Es función del sentido de *locare,* que a su vez depende del sentido de *locus.* En palabras tan vagas como las que designan los «lugares» se requiere algún esfuerzo para encontrar la precisión. *Locus* debe definirse como el «lugar natural de alguna cosa». Se puede establecer que es, asimismo, ése el sentido del término griego que *locus* sirve para traducir: *tŏpos* (τόπος); nosotros nos limitamos a indicarlo, la verificación es fácil.

Por consiguiente, *locare* no es «poner algo en alguna parte», sino «hacer que algo encuentre su lugar natural, el emplazamiento que le es debido», por tanto, «establecer»; nosotros decimos en el mismo sentido «colocar a su hija», es decir, «casarla». De este modo, *locare* es muy diferente de *ponere,* «abandonar, dejar algo en un lugar cualquiera».

El paso al sentido de «dar en alquiler» se ha producido, como en *conducere,* cuando *locare* se aplica a hombres o a su trabajo: *locare operam suam tribus nummis* (Pl. *Trin.* 844), literalmente «colocar su trabajo por tres escudos», es decir, «alquilarlo». Asimismo, si se dispone de un *fundus,* del que se sabe que uno no puede cultivarlo por sí mismo, uno lo «coloca», lo «alquila»: *locare fundum.* Con el desarrollo de las ciudades y de los trabajos públicos, uno «pone en adjudicación» tareas colectivas: *locare uiam exstruendam,* «arrendar la construcción de una ruta». Entonces queda establecido el sentido de «dar en alquiler», simétrico, pero no contemporáneo, de la acepción técnica de *conducere.*

Se empleó a los dos en pareja sólo cuando hubo que especificar, respectivamete, «tomar» y «dar» en alquiler. Si el latín utiliza dos verbos diferentes, no es sólo por el cuidado de precisión jurídica, bien conocido entre los romanos, sino porque el latín carecía de la facultad de que disponía el griego, de emplear el mismo verbo haciendo variar la voz. El griego conservó durante mucho tiempo la posibilidad de emplear un mismo verbo en activa y en media para indicar las dos nociones correlativas, así *daneízō,* «prestar», *daneízomai,* «tomar prestado»; *misthô̄,* «dar en alquiler»; *misthoûmai,* «tomar en alquiler». En latín, los verbos deponentes estaban fuera de uso, y no quedaba ese recurso. Se suplieron por medios léxicos, especializando *locare* y *conducere.*

De ahí se desprende un principio de método sobre el que debemos insistir aún a riesgo de repetirnos: cuando la significación de un vocablo se particulariza de este modo, hay que tratar de encontrar los empleos específicos que han determinado el sentido nuevo.

He aquí ahora un término completamente diferente que reúne las nociones que estudiamos. Lo encontramos en germánico, especialmente en gótico: es el verbo *filhan,* «ocultar», y con diversos preverbios, *af-, ga- us-filhan,* «enterrar». Pero *ana-filhan,* extrañamente significa «dar», «entregar» y también «alquilar (dar en alquiler)», y precisamente por eso compete a nuestro tema de estudio. El verbo *filhan,* traduce el

gr. *krúptō,* «ocultar», y *tháptō,* «enterrar»; *let filhan,* ἄφες θάψαι, «entiérrale» (se emplea también *ga-filhan*). Para *af-filhan* el sentido es «ocultar, apartar de las miradas»: Lucas, 10, 21, ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν, «tú has ocultado *(affalht)* esto a los sabios». En cuanto a *ga-filhan* traduce igualmente *tháptō,* «enterrar», ἐτάφη, «ha sido enterrado», *gafulhans war.* Esto queda confirmado por otros testimonios germánicos: a. a. a. *fel(a) han,* «enterrar, ocultar».

El caso de *anafilhan* es por completo singular. Este verbo, atestiguado abundantemente, traduce *paradidónai,* «entregar a alquien, confiar» y *ekdídosthai,* «alquilar, arrendar». Tenemos ahí un empleo característico en una parábola, Lucas, XX, 9: un hombre planta una viña y la *arrienda* a unos campesinos porque debe partir: *anafalh ina waurst-wjam,* ἐξέδοτο γεωργοῖς. La misma relación aparece también en m.a.a. *bevehlen,* «enterrar; confiar». cfr. alemán *befehlen, empfehlen,* donde no subsiste más que la noción de «encargar, recomendar».

No vemos que este desarrollo semántico esté bien explicado. Una transición semejante resulta a primera vista incomprensible; ¿cómo el verbo que significa «ocultar», provisto de un preverbio que indica el movimiento hacia alguien, ha llegado al sentido de «transmitir, confiar, poner en alquiler»?

Ahora bien, la representación inicial que está implicada en estas significaciones divergentes se descubre en la descripción de ciertas costumbres de los Germanos en Tácito, *Germania,* 16: «Los pueblos de los germanos no habitan ciudades, no soportan moradas contiguas; sus aldeas, diferentes de las de los romanos, no se apoyan y no se sostienen unas en otras, sino que cada cual rodea su morada de un gran espacio...» Luego, tras haber subrayado que no tienen los mismos métodos de construcción que los romanos, Tácito prosigue (16, 4): «tienen la costumbre de practicar cavidades subterráneas que cubren por encima con grandes montones de estiércol, refugio contra el invierno y receptáculo para sus cosechas; de este modo, suavizan el rigor del clima y, si aparece un enemigo, asola lo que está al descubierto; pero lo que está oculto y enterrado escapa a la atención porque hay que buscarlo». *(Solent et subterraneos specus aperire eosque multo insuper fimo onerant, suffugium hiemi et receptaculum frugibus, quia rigorem frigorum eius modi molliunt, et si quando hostis advenit, aperta populatur, abdita autem et defossa aut ignorantur aut eo ipso fallunt, quod quaeren*da sunt.)

He ahí la costumbre que puede aclarar los empleos de *filhan.* El primer sentido de *filhan* es «ocultar, enterrar»; no nos extrañaría que la operación descrita por Tácito fuese precisamente la que los germanos denominaban con ese verbo. La significación enigmática de *anafilhan* (que traduce *paradidónai, parádosis),* «transmitir, entregar alguien o algo», se explicaría como «entregar lo que ha sido puesto a buen recaudo y oculto» o «entregar para ser puesto en seguridad». Eran cosas preciosas, alimento, lo que se ponía de esta forma a cubierto.

De este modo, la noción de «transmitir en seguridad» surge de la costumbre de conservar ocultos los recursos indispensables. Luego evoluciona hacia el sentido de «arrendar», que es aquí una especialización de «confiar»; *anafilhan* puede traducir entonces *ekdídosthai, paradidónai:* «entregar a alguien de confianza, confiarle lo que se ha puesto en reserva».

He ahí una posibilidad de explicación de este desarrollo semántico particular del germánico, que no puede encontrar en razones etimológicas su justificación. Más adelante estudiaremos la relación de *bergen,* «poner al agrigo», y *borgen,* «prestar; tomar en préstamo», en alemán.

No hay, por tanto, expresiones específicas para «alquilar» en germánico, sino sólo una especialización del verbo «poner en seguridad, transmitir (una posesión preciosa, puesta en reserva)». Las operaciones de dinero, introducidas tardíamente, no pueden tener una terminología particular en gótico. También aquí se capta la complejidad de estas costumbres de la vida económica, que se crean en fechas diversas, a partir de nociones diferentes y que toman prestado su vocabulario a instituciones anteriores.

CAPÍTULO 14

# PRECIO Y SALARIO

*Sumario.* Estudiadas en sus empleos más antiguos y referidas a su origen indoeuropeo, las palabras para «salario» —en particular gr. *misthós*, got. *laun* (al. *Lohn)*— nos revelan que antes de designar el «precio de un trabajo (cualquiera)», han significado «recompensa por una acción brillante», «premio en una competición».

En cuanto al lat. *merces*, que tampoco significa «salario» en el sentido moderno, su relación con *merx*, «mercancía», transluce la introducción del dinero en las relaciones entre hombres para comprar servicios igual que se compra un género.

Entre los términos que denotan las relaciones de intercambio, hay que otorgar un lugar al de «salario», con tanto más motivo, por lo menos aquí, cuanto que tenemos una correspondencia indoeuropea bien atestiguada y un sentido claro.

Se trata del grupo de paralabras cuyos representantes son: gr. *misthós* (μισθός), scr. *mīḍha-*, av. *mīžda*, got. *mizdo*, a. esl. *mĭzda*, término común al indoiranio, al griego, al germánico y al eslavo. La constancia de las formas es notable, y también la del sentido. Entre las palabras citadas sólo hay una débil diferencia, que, a primera vista, no es capaz de explicar la génesis del sentido de «salario».

No obstante, será útil estudiar un poco más de cerca esta correspondencia para tratar de determinar mejor la noción. En sí misma, la forma no se deja analizar: estamos en presencia de un derivado cuya base no aparece; si es una raíz verbal, no sabemos determinarla y no tenemos medio de identificarla. Es, por tanto, un sustantivo aislado (sólo se la puede relacionar con el ved. *mīḍha-*, de *mīḍhvas-*, «generoso»), pero que pertenece al vocabulario más antiguo.

El término védico *mīḍha-* no significa propiamente «salario», sino competición» o «premio de una competición». Los hechos avésticos deben ser considerados en este punto: *mīžda-* está atestiguado varias veces, sobre todo en los Gāthās, y va regido por el verbo *han-* (esto es constante), cuyo correspondiente sánscrito es *san-*, propiamente «ganar». Si estudiamos los empleos de *han-* con *mīžda*, vemos que no es un salario a cambio de un trabajo de lo que aquí se trata, sino de una recompensa —material o no— a cambio de una actividad, sobre todo de una actividad desplegada al servicio de la fe. No hay que asombrarse de que el término se encuentre delimitado en esta acepción: los Gāthās del Avesta son un texto poético y teológico, una serie de apasionados sermones en favor de la fe zoroastriana. Todos los términos que se imponen están cargados de un valor religioso.

Siempre se gana el *mīžda* mediante un trabajo o un mérito al servicio de la fe. Pero una vez al menos esta recompensa adopta un aspecto concreto, *Yasna,* 44, 18:

«concédenos el *mižda* que tú nos habías prometido, a saber: diez yeguas provistas de machos y un camello». Es la única vez que se trata de una enumeración material; en los demás ejemplos, es de orden espiritual: es la felicidad, recompensa atribuida a la vida futura. Hay que poner de relieve este curioso encuentro con el empleo paralelo del griego *misthós* en los Evangelios. Afecta a la identidad de las condiciones iniciales: es el reino futuro, la «realeza deseable» para emplear la terminología avéstica, lo que está en el primer plano de la predicación zoroastriana; en este reino, en esta felicidad prometida reside el *mižda.*

Comparando los términos védico y avéstico, vemos diseñarse una significación más precisa, orientada de forma muy distinta de lo que parecía. No se trata de una ventaja de carácter económico ni de una retribución regular, ni del salario de un trabajo ordinario, sino más bien de una recompensa – de carácter material o no– atribuida a aquel que sale victorioso de una lucha o de una competición. Esto hace verosímil que, en el seno del védico, *mīḍha-* esté emparantado con *mīḍhvas-*, «generoso».

Es el término griego el que está representado de forma más abundante: gr. *misthós* tiene efectivamente en los textos homéricos la significación de «salario» en el sentido en que nosotros lo entendemos. Los ejemplos son claros: Il. 21, 445. Poseidón recuerda que ha trabajado para Príamo *misthôi epì rhēôi,* μισθῷ ἐπὶ ῥητῷ, «por un salario fijo»; aquí se trata realmente de una retribución.

¿Cuál era esta retribución? En un pasaje de la Odisea (18, 358 ss.) un hombre que trabaja por un *misthós* nos dice lo que gana: su alimento de trigo cotidiano, ropas, calzado; tal es el *misthós* de un asalariado. Sabemos que, a menudo, había protestas cuando el asalariado no recibía un salario, o cuando no recibía más que una parte.

Sin embargo, hay ejemplos en que «salario» no conviene, en que el empleo de *misthós* sugiere un sentido probablemente más antiguo; en Il. 10, 304, se pide en el campamento troyano un voluntario para realizar un reconocimiento peligroso entre los Aqueos; y se promete una gran recompensa: δώρῳ ἐπὶ μεγάλῳ; μισθός δέ οἱ ἄρκιος ἔσται, «y habrá un *misthós* seguro»: un carro acompañado de dos buenos caballos.

La condición del que ha de recibir este *misthós* es muy distinta de la de un asalariado. Habrá realizado una hazaña y el *misthós* es la recompensa ofrecida por la realización de esa hazaña. Llegamos aquí a la significación a que ya remiten los términos indoiranios; el *misthós* no es un pago regular, sino el premio que obtiene el ganador de un concurso, el héroe de una acción difícil.

Tenemos de esta interpretación una prueba más, sobre la que debemos detenernos porque no ha sido señalada todavía. Un verbo particular se compone con *misthós* para decir «ganar un salario»: *mistharneîn* (μισθαρνεῖν), «trabajar por un salario, ser asalariado». En este compuesto se reconoce el verbo *árnumai* (ἄρνυμαι) que tiene empleos homéricos claros, y tan poco numerosos que es posible examinarlos todos.

En primer lugar —y es un hecho significativo—, los antiguos gramáticos traducen este verbo por *antikatallássesthai,* «obtener al término de una prueba de rivalidad»; esta definición que los lexicógrafos modernos no han tenido en cuenta es, desde luego, exacta, como lo muestran los ejemplos homéricos: al principio de la Odisea (1, 5) se habla de las miserias de Ulises, el héroe a quien el poeta pide a la musa que cante, ἀρνύμενος ἥν τε ψυχήν καί νόστον ἑταίρων, «aquel que gana su propia vida y el regreso de sus compañeros».

Gana con esforzada lucha, en el curso de pruebas en las que ha salido triunfador, el *premio,* que es haber salvado su alma y asegurado el regreso de sus compañeros.

Por otra parte, Il. 1, 159, *timèn árnusthai,* «ganar su *timé*», ganar la parte de honor que corresponde al jefe, Agamenón, en la guerra o en una competición (cfr. 5, 553); o también *árnusthai méga kléos* (6, 446), «ganar una gran gloria en el combate». Por último, en la persecución de Héctor por Aquiles durante el combate supremo, es el texto más significativo (22, 160): οὐχ ἱερήϊον οὐδὲ βοείην ἀρνύσθην ἅ τε ποσσὶν ἀέθλια γίνεται ἀνδρῶν, «ellos no trataban de ganar el premio que los hombres se disputaban en la carrera», sino que la verdadera apuesta era la vida de Héctor perseguido por Aquiles.

Así, *árnumai* significa «obtener, tras esforzada lucha, un premio». ¿Es fortuito que *mistharneîn* esté compuesto con un verbo tan específico que implica precisamente la recompensa vinculada a una prueba? Por lo demás, ¿no decimos nosotros mismos «ganar» un salario como también «ganar» un premio, una victoria? De este modo, directa o indirectamente, *mishtós* es la misma noción que constatamos en indoiranio: precio fijado de antemano en una competición. Este sentido está mejor conservado en la tradición heroizante de los himnos védicos. Pero todavía es reconocible en Homero. Tal es el primer empleo de *misthós*. Incluso en el sentido de «salario» sobrevive aún la noción de «retribución fijada de antemano y pagada cuando se lleva a término el trabajo». El «premio» del concurso se ha convertido en el «salario» del trabajo.

El gótico y el eslavo no nos dan mucha información; el gótico *mizdo* sirve para traducir el griego *misthós* y no presenta ninguna variación instructiva. Sin embargo, hay en gótico, al lado de *mizdo,* otro término que traduce también el griego *misthós;* es *laun* (a. a. a. *lōn,* al. *Lohn*) que se apoya sobre un antiguo neutro, **launom.* Esta concurrencia con el antiguo término indoeuropeo merece por sí misma que fijemos en ella nuestra atención.

El gótico *laun* no está aislado en el vocabulario indoeuropeo; no obstante, antes de estudiarlo en sus correspondencias, examinaremos la significación que se desprende de sus empleos. Traduce a la vez *misthós, opsônia, kháris;* ello se debe a que probablemente no responde, con total exactitud, a ninguno de estos tres términos griegos.

Un pasaje nos muestra de manera notable cómo *laun* y *mizdo* juegan juntos en la semántica gótica, allí donde el modelo griego emplea el mismo término *misthós.*

Mat. VI, 1 *laun ni habaiþ fram attin izwaramma...* «*no tenéis laun* (μισθὸν οὐκ ἔχετε), de nuestro padre», y luego: «en verdad os lo digo, los hipócritas reciben salario» (ἀπέχουσι τὸν μισθόν αὐτῶν), *andnemum mizdon seina.*

Para traducir el mismo término, el gótico emplea dos palabras diferentes con una línea de intervalo. La segunda vez, *mizdo,* porque se trata de un auténtico salario humano, el salario de aquellos que son denominados hipócritas, cuya recompensa consiste en la consideración o en otras ventajas. Cuando el salario debe ser recibido del padre que está en los cielos, en esta ocasión se trata de *laun;* no se han sentido autorizados a decir *mizdo.*

Es *laun*, asimismo, el que se emplea para traducir una expresión muy cruda, la palabra popular *opsônia;* Rom. VI, 23: *launa frawaurhtais dauþus* (τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος), «el salario del pecado es la muerte». Por *opsônia* se entiende propiamente la «soldada», el alimento distinto al pan: carne y, sobre todo, pescado, asegurado a los soldados: de ahí, salario del soldado, que es pagado en víveres. Aquí, en sentido figurado, es el salario, la retribución del pecado, y *laun* está en plural a causa del plural griego. Otro ejemplo: si devolvéis lo que se os da, si amáis a aquellos que

os hacen bien, si..., etc., ¿dónde está vuestra *kháris?* (Lucas, VI, 32-33-34), *kháris*, «gracia» es traducido por *laun*.

He aquí ahora dos compuestos que ayudan a centrar la significación: *sigis-laun*, «Sieges Lohn», «el *laun* de la victoria», traduce *brabeîon*, el «premio» dado por el *brabeús*, el árbitro, al vencedor de una competición. Es el término empleado para el premio ganado en la carrera en el estadio: el texto (*I Cor.* IX, 24) lo dice formalmente: «de todos aquellos que corren en un estadio, sólo uno obtiene el *sigis-laun*».

El segundo compuesto es curioso: *launa-wargs* (*II, Timoth.* III, 2) que traduce *akháristos*, «ingrato, *ingrātus*» (Vulg.). Es *-wargs* el que cumple aquí la función de preverbio negativo, mientras que el gótico tenía la facilidad de formar un adjetivo negativo con *un-*. El sentido de *-wargs* es preciso y fuerte: *(ga)wargjan* significa «condenar»; *wargiþa*, «condenación»; a.a.a. *warg*, «criminal». Es una noción propiamente germánica: el *warg* es puesto fuera de la ley y desterrado de la comunidad. El compuesto *launa-wargs* significa, por tanto, propiamente «destituido de *laun*», aquel a quien le es negado el *laun*. Es un término muy riguroso, mucho más que el que lo traduce.

Vemos de este modo que *laun* es una cosa completamente distinta a un salario; es un don de favor, o una ventaja ganada por una actividad que no es un trabajo ordinario (en cuyo caso *mizdo* hubiera sido el término adecuado), propiamente una «gracia» obtenida o un «premio» conseguido.

Gracias a la comparación, tenemos medios para circunscribir más el sentido: *lau* está perfectamente atestiguado, sobre todo por el lat. *lūcrum* (de **lau-tlom*), *lūcror*.

El sentido de *lūcrum* es la ganancia, el beneficio, con la idea que representa de algo inesperado, un aumento inesperado. En otras lenguas, esta significación se especializa: sánscrito *lota, lotra*, «botín» (palabras de léxicos) —que se relaciona con los términos eslavos: *lovŭ*, «botín»; *loviti*, «coger, capturar en la caza», «realizar una captura»; griego *lēís* (ληΐς), botín, *lēízomai*, «hacer botín», *lēístōr*, «bandido».

El botín de guerra, la captura durante la caza, son precisamente ventajas con las que no se puede contar de antemano, son los «favores» del destino. Esta raíz se encuentra en griego en otra familia, la de *apolaúō*, «gozar». Aunque «gozar» sea el sentido clásico de este verbo, el sentido antiguo todavía aparece. En relación con la idea de «botín», es una desarrollo fácil de seguir: «conseguir un botín y gozar de él», «sacar provecho de una captura de guerra o de caza». El punto de partida del germánico **launon*, gótico *laun* será, por tanto, «beneficio obtenido por captura, botín», aquí en consecuencia la ganancia, totalmente diferente del salario que procura el trabajo regular.

Vemos, pues, converger y aproximarse aquí en el vocabulario gótico, con *mizdo* y *laun*, dos nociones radicalmente diferentes: la primera evoca la competición y el premio que a esa competición está vinculado; la segunda, el botín de guerra o de caza, luego el favor o la recompensa en general.

Queda por considerar un tercer término que está limitado al latín: *merces*, genitivo *mercedis*, «salario, retribución», de donde provienen *mercenarius* y todas las palabras que están relacionados con él. La particularidad de *merces* estriba en que tiene claramente una relación con *merx*, si bien el sentido de las dos palabras ha divergido enormemente. Desde el punto de vista morfológico, *merces* es una formación en *-ed-*. Tenemos pocos ejemplos de esta formación y no hay unidad en esos ejemplos; por lo general son términos poco claros. Está por supuesto *hered-*, pero es un adjetivo, mientras que *merced-* es un sustantivo formado sobre otro sustantivo.

Hecha la observación sobre esta particularidad, hay que tratar de comprender cómo *merces* se relaciona con *merx*, y cuál puede ser la relación entre la noción de «mercancía» *(merx)* y la de «retribución» *(merces)*. Hay que subrayarlo, la *merces* es una cosa completamente distinta al «salario». Lo que la *merces* remunera no es precisamente un trabajo de obrero, sino los brazos de un hombre, el servicio de un soldado en la guerra, la ciencia de un jurisconsulto y, luego, en la vida pública, la intervención de un hombre político, lo que se llama un tráfico de influencia.

Esta «remuneración» particular se relaciona de este modo con los términos estudiados del vocabulario comercial. Pero no deriva del «comercio» en el sentido ordinario.

La noción que debe unir *merx* y *merces* es que la remuneración está hecha con dinero: *merx*, en tanto que «mercancía», es la mercancía obtenida *por dinero*. Tampoco es el trueque, el intercambio de una cosa por otra, sino una compra comercial, realizada mediante dinero. Tal es el fundamento de la relación entre las nociones de *merx* y de *merces*. Para comprenderlo mejor, comparemos el caso del francés *denrée* [género]; en antiguo francés es la *denerée*, es decir, «aquello que se puede obtener por un *denier* [denario]», el producto, en tanto que susceptible de ser pagado, en tanto que entra en el «comercio». Es la relación entre *merx* y *commercium*..

*Merces* es, por tanto, un pago que retribuye la disposición temporal de un hombre para un fin particular. El término señala una noción completamente nueva, la introducción del dinero en las relaciones entre hombres para comprar servicios, de igual forma que se compra un género.

Estos diferentes términos, comparados aquí en virtud de su significación, tienen relaciones que hay que retrotraer muy lejos, si queremos comprender el hecho de que hayan podido converger a partir de orígenes diversos. Revelan la complejidad de los grandes hechos de civilización que denotan. Percibimos aquí de qué manera, en el vocabulario y la economía de los diferentes pueblos indoeuropeos, la noción de «salario» se ha realizado a partir de la noción de «recompensa» de guerra o de juego, a medida que se establecían relaciones de trabajo fijas, determinando la noción de «comercio» y de «mercancía», un nuevo tipo de «retribución».

Los mismos procesos se repiten en las denominaciones renovadas de nuestras lenguas modernas. Por ejemplo, la noción de *sueldo* (de donde deriva la de *soldado* < ital. soldado, «retribuido por un sueldo») se ha formado en tanto que «retribución de gentes de guerra»; antaño se percibía ahí la relación con el lat. *solidum.*, «pieza de oro» (de donde nuestro [francés] *sol, sou*). Una persona moderna a duras penas podría imaginar, porque estos signos léxicos se han distanciado mucho entre sí, que el salario era, en su forma latina, un *salarium*, el «dinero dado a los soldados para comprar sal» (lat. *sal*); que *pagar* deriva del lat. *pacare*, «satisfacer, calmar» (mediante una distribución de dinero); que les *gages* [las prendas] son el plural de *gage»*, «garantía, rescate». Las imágenes de la guerra, del servicio mercenario han precedido y engendrado las del trabajo y retribución legal a ellas unidas.

# CAPÍTULO 15

# CRÉDITO Y CREENCIA

*Sumario.* La exacta correspondencia formal del lat. *crē-dō* y del scr. *śrad-dhā-* garantiza una herencia muy antigua. El examen de los empleos de *śrad-dhā-* en el Rig Veda nos lleva a discernir para esta palabra la significación de «acto de confianza (en un dios) que implica restitución (en forma de favor divino otorgado al fiel)». Portador de esta misma noción compleja, el **kred-* indoeuropeo se encuentra, laicizado, en el latín *crēdō,* «confiar una cosa con la certeza de recuperarla».

Como las designaciones del «salario», las relativas a la noción de *«prêt»,* [préstamo que uno hace] y *«emprunt»,* [préstamo que uno recibe] no tienen en origen un sentido propiamente económico.

Un *prêt* [préstamo que uno hace] es dinero, valores confiados para ser ulteriormente restituidos. Podemos contentarnos con esta definición que conviene a términos de los cuales unos son comunes a varias lenguas indoeuropeas, mientras que otros resultan de un desarrollo reciente.

Vamos a considerar primero un término latino, cuya significación es más amplia y se aclara por una correspondencia bastante extendida y antigua. Se trata del latín *crēdo* y de sus derivados. La noción de «créance» [crédito, creencia] se encuentra ampliada desde el comienzo de la tradición a la de «croyance» [creencia]. Ya la amplitud de esta significación plantea el problema de saber cómo se relacionan estas nociones en latín, porque los términos correspondientes en otras lenguas denotan también la antigüedad de la noción y la estrecha asociación de los dos sentidos.

La distribución dialectal de los términos es muy particular: por un lado, en latín *crēdo,* en irlandés *cretim,* y en el otro extremo del dominio indoeuropeo, sánscrito *śraddhā,* verbo y sustantivo femenino, y paralelamente avéstico *zrazdā-,* tema verbal y también sustantivo. En indoiranio, el sentido es, asimismo, «creer» con la misma construcción que en latín, es decir, régimen en dativo. Hans Köhler lo ha estudiado detalladamente en una tesis doctoral (Gottingen, 1948) sobre la noción de *śraddhā* en las literaturas védica y búdica.

Tenemos ahí una de las correspondencias más antiguas del vocabulario indoeuropeo; es significativa porque (como ya se ha observado) está atestiguada solamente en los dos extremos del área común; y como para muchos términos importantes relativos a las creencias y a las instituciones, que están en este caso, esa supervivencia denota un arcaísmo.

Este hecho queda corroborado por la antigüedad de la formación. Estamos en presencia de un antiguo compuesto verbal, constituido con la ayuda de **dhē-;* el pro-

totipo se restituye fácilmente en **kred-dhē-*, «poner el **kred»;* fonéticamente *crēdō* se apoya en **crezdō,* que corresponde al sánscrito *śraddhā.* En avéstico, donde se esperaría **srazdā,* tenemos *zrazdā,* con *z* inicial, por asimilación; por tanto, todas las formas se corresponden exactamente. Semejante identidad de formas en estas condiciones garantiza una herencia léxica fielmente conservada.

Cuando J. Darmesteter estableció por vez primera esta correspondencia, veía en el primer elemento el nombre del corazón (lat. *cor, cordis*). Esta interpretación fue rápidamente abandonada por diversas razones sobre las que hay que volver, porque el problema etimológico está hoy de nuevo a la orden del día. Se considera en general **kred* como una palabra distinta que significa «fuerza mágica»; **kred-dhē* significaría, por tanto, «poner en alguien la **kred* (de donde resulta la confianza)». Esto no es muy sencillo, pero *a priori* no se puede esperar que esta noción corresponda a nuestras concepciones modernas.

El problema fue tomado nuevamente por Köhler que examinó el sentido del verbo y del nombre en védico e indicó lo que parecía resultar de ello para la etimología indoeuropea. Según él, la etimología de Darmesteter para **kred,* nombre del corazón, habría sido rechazada equivocadamente; si volvemos a la explicación de **kred-dhē-* como «poner su corazón en alguna cosa», vemos que se desarrollan sin dificultad los diferentes sentidos atestiguados y que siguen constantes en indio, tanto en védico como en pāli, incluido el sentido tardío de «deseo». Si el término védico se refiere a la «creencia», no se refiere a un *credo* teológico, sino a la «confianza» que el fiel testimonia a los dioses, a su fuerza, particularmente a Indra, dios de la ayuda, del socorro, que está a la cabeza de todos los demás. Este concepto religioso central en la religión del sacrificio, que es la religión védica, se enunciaría, según Köhler, por una sucesión de tres términos: «Treue» (fe), «Hingabe» (el hecho de dar), «Spendefreudigkeit» (alegría de ofrecer, liberalidad en el don). De «fe» a «ofrenda liberal (en el sacrificio)», la evolución se realizaría primero en el nombre, luego en el verbo.

Encontramos el concepto divinizado en los textos védicos: es la diosa Śraddhā la que se encarga de la ofrenda; luego, en una perspectiva eclesiástica, el término designaría la «confianza» del laico en el brahman y en su poder, correlativo con la generosidad de la ofrenda. De este modo se pasaría de la confianza en los dioses al efecto de la ofrenda.

Por lo demás, Köhler prosigue la historia del término en los *upaniṣad* y en los textos búdicos donde aparecen la noción de «creencia», que subsiste, y la de «generosidad en la ofrenda». El sentido inicial sería, por tanto, «poner su corazón», según la antigua etimología que Köhler quiere resucitar y que piensa demostrar mediante las nociones que él deriva en védico.

¿Qué puede sacarse de esta conclusión? Dejemos a un lado por ahora la etimología, ya volveremos sobre ella en último lugar. Si *Śraddhā* significa en védico «creer, tener confianza en», no se nos dice cómo se define la «creencia». Parece como si esta noción fuera en védico pareja de la de «creencia» en latín o en irlandés, donde está fijada desde el principio; ya no tendríamos, por tanto, más que la etimología para informarnos sobre su fundamento.

En realidad, con la ayuda de los textos citados exhaustivamente por Köhler, se puede caracterizar de forma algo más precisa esta noción. El término *śrad-* no se compone con más verbos que *-dhā,* salvo una vez *kar- (kṛ-),* «hacer». Pero *śrad-kar-* es artificial y poco claro; todo el mundo está de acuerdo en ello. También hay que subrayar que el verbo *śraddhā-* es tratado a menudo como un compuesto con preverbo,

o que los miembros pueden ser separados; *śrad* de un lado, *dhā* del otro. Esta creencia no es nunca creencia en una cosa; es una creencia personal, la actitud del hombre respecto a un dios; ni siquiera una relación de hombre a hombre, sino de hombre a dios; la *śraddhā* se dirige particularmente a Indra, dios nacional, héroe cuyas hazañas llenan el Rig Veda. Por una transferencia conocida, siempre que una divinidad tiene una función, los hombres necesitan a esa divinidad para realizar esa misma función en la tierra; por eso, el hombre tiene necesidad de Indra para ser él mismo vencedor en la lucha.

(1)

Antes de nada veamos un texto que muestra en qué condiciones se ha establecido esta creencia en Indra:

> ... śráddhitam *te mahatá indriyáya*
> *ádhā manye* śrat *te asmā́* adhāyi
> *vṛ́sā codasva mahaté dhānāya* R. V. I, 104,6

«... se ha puesto confianza en tu gran fuerza indriana, por eso precisamente yo he pensado *(manye):* se ha puesto confianza en ti, lánzate como un toro para conquistar el gran premio del combate.»

Se trata de ganar el premio del combate; no es una guerra, sino un combate singular, una rivalidad, una justa. Dioses o representantes de los dioses, cada uno tiene sus partidarios y la causa del dios es la de todos aquellos que la apoyan porque ponen en el dios su fe, su confianza.

(2)

He aquí ahora un pasaje donde, por primera vez, probablemente la única, aparece una cuestión sobre el origen de los dioses y una duda sobre su existencia (R. V. II, 12, 5), «aquel del que se pregunta "¿dónde está?", el (dios) horrible del que se dice "no existe", aquel que hace desaparecer *(mināti)* las riquezas del *ari* (el rival) como (un jugador) los dados: tened confianza en él», *só aryáḥ puṣṭī́r víja ivā́ mināti śrád asmai dhatta.*

Se trata de una justa, en la que el dios, del que algunos llegan a dudar que exista, coge todo, aminora el empuje del rival. Por tanto, *...śrad asmai dhatta,* «¡creed en él!».

Este dios es un campeón que porta la esperanza de los hombres, cuya causa representa; los hombres deben reforzar su poder haciendo esta *śraddhā;* se pone, por tanto, *śrad* en él para que él triunfe en el combate: el dios debe justificar esta confianza con sus hazañas anteriores.

(3)

En otro texto (X, 147, 1), *śrat te dadhāmi,* «yo pongo mi confianza en ti porque tú has aplastado al dragón y realizado la hazaña viril». Se trata del combate de Indra contra Vṛtra, hazaña anterior que impulsa al fiel a darle su confianza.

(4)

He aquí una invocación a la pareja de dioses Nāsatyas (los Aśvins, correspondientes de los Dioscuros), esos gemelos que son dioses curadores y sabios (X, 39, 5): «nosotros os invocamos, para comprometeros a renovarnos vuestro favor, oh Nāsatyas, para que este *ari* (compañero de clan) tenga *confianza* en vosotros».

Se quiere obtener de esos médicos divinos la prueba de que son capaces de ayudar a los hombres, para que el «otro» (el *ari*), que no cree en ellos, les conceda en adelante su confianza y sea su apoyo.

(5)

¿Por qué? Un texto de la respuesta (VII, 32, 14): «¡Qué hombre, oh Indra, ataca a aquel de quien tú eres el tesoro» (*tvā-vasu,* «que te tiene por bien, por fortuna»). «Al confiarse a ti, *śraddhā te,* el héroe se esfuerza por ganar el premio (del combate) en el día decisivo.»

(6)

«Porque yo he dicho: al escogeros, oh Indra y Agni, nosotros debemos quitar por la lucha este *sôma* a los Asuras (que son los enemigos de los dioses), venid para apoyar el *śrad* y bebed del *sôma* exprimido *(suta)* (I, 108, 6).»

(7)

«Oh tú, Indra, alégrate con la *śraddhā* y con la bebida de *sôma,* tienes, en favor de Dabhīti (aquí el nombre de un hombre) dormido (el demonio) *čumuri* (VI, 26, 6).»

*
* *

La respuesta a nuestro «¿por qué?» —cfr. más arriba, (5)— es, por tanto: porque el dios que ha recibido el *śrad* lo devuelve a los fieles en forma de apoyo en la victoria.

Conforme a las tendencias generales del vocabulario religioso, se desarrolla ahí

una equivalencia entre la acción abstracta *śrad* y los actos de ofrenda: poner su *śrad* en el dios equivale a hacerle oblación; de ahí la equivalencia entre *śrad,* por un lado, y, por otro, *yaj-,* y todos los verbos de oblación. Vemos que no hay necesidad de esa «generosidad» de la que Köhler ha creído hacer un momento semántico de la palabra.

Si nos arriesgáramos a proponer una traducción de *śrad,* sería «devoción», en el sentido etimológico: devoción de los hombres a un dios, para una justa, en el curso de una lucha, de una rivalidad; esta «devoción» permite la victoria del dios que es el campeón, y, a cambio, confiere a los fieles ventajas esenciales: victoria en las luchas humanas, curación de las enfermedades, etc. «Depositar confianza» es comprometer su confianza, pero a cuenta de trueque.

En avéstico la noción se define de la misma manera: es un acto de fe manifestado hacia un dios, pero específicamente para obtener su ayuda en una lucha. El acto de fe implica siempre certeza de remuneración; se realiza esa devoción para reencontrar siempre el beneficio que se ha comprometido.

Esta estructura similar, en contextos religiosos diferentes, garantiza la antigüedad de la noción. La situación es la de un conflicto entre los dioses, en el que los hombres intervienen apoyando una u otra causa. En este compromiso, los hombres dan una parte de sí mismos que refuerza la de los dioses a los que han elegido para apoyarles; pero siempre está implícita una contrapartida; se espera del dios restitución. Tal es, aparentemente, el fundamento de la noción laicizada de *créance,* confianza, sea cual sea la cosa fiada o confiada.

El mismo marco aparece en cualquier manifestación de confianza: confiar alguna cosa (lo que es un empleo de *crēdo*) es entregar a algún otro, sin consideración de riesgo, algo que es de uno, que no se da, por razones diversas, con la certeza de volver a encontrar la cosa confiada. El mecanismo es el mismo para una fe propiamente religiosa y para la confianza en un hombre, sea el compromiso por palabras, por promesas o por dinero.

Nos remontamos de esta forma a una prehistoria lejana, cuyos grandes rasgos por lo menos se esbozan: rivalidad de poder de los clanes, campeones divinos o humanos, donde hay que dar muestra de vigor, de generosidad, para asegurarse la victoria o para ganar en el juego (el juego es un acto propiamente religioso: los dioses juegan). El campeón necesita que se crea en él, que se le confíe el **kred,* a cambio de repartir sus beneficios entre aquellos que le han apoyado de esa forma; de este modo, hay entre hombres y dioses un *do ut des.*

¿Qué es **kred*? El análisis que acabamos de hacer, ¿autoriza a concluir, como Köhler ha hecho, que hay que volver a **kred,* «corazón»? La antigua objeción contra esta interpretación sigue subsistiendo. La forma **kred* no coincide con el nombre del corazón en indoiranio: es un hecho extraño, pero indiscutible.

Frente al latín *cor(d),* griego *kêr, kardía,* gótico *hairtō,* esl. *srŭdíce,* tenemos en la inicial la sonora aspirada en indoiranio: *hṛd-, hārdi* en sánscrito, *zəred-* en avéstico.

Cualquiera que sea la explicación, no hay en indoiranio la menor huella de la gutural sorda inicial atestiguada por lo demás en otras partes. De este modo, la forma **kred* no se identifica con el nombre del corazón. Incluso en el grupo occidental, donde la forma se presenta con inicial *k-*, encontramos para «corazón», **kerd,* **kord,* **kṛd* (grado cero), pero nunca **kred.*

Además —cosa que aún me parece más grave—, hay una dificultad de sentido; ése es el aspecto de la cuestión que menos se evoca. ¿Qué representa en indoeuropeo el «corazón»? Es, ante todo, la víscera como tal: se arroja el corazón de un hombre a

los perros. En segundo lugar, el corazón es la sede de cierto número de afectos. Quien haya leído a Homero sabe que en el corazón reside el valor, el pensamiento; ciertas emociones se manifiestan en él, sobre todo la cólera, de ahí un verbo como a. eslavo *srŭditi*, ruso *serdit'*, «irritar» (antiguo eslavo *srŭdĭce*, ruso *serdce*, «corazón»). Los derivados nominales se vinculan a las mismas representaciones: en latín *se-cors, con-cors*, con los abstractos como *concordia, ve-cors*, «que está fuera de su corazón, de sus facultades», así como el derivado verbal *re-cordor*, «recordar(se)». El corazón es solamente un órgano, asiento de una afección, de una pasión, en rigor de la memoria, pero nada más.

Lo que *jamás* hay, en ninguna lengua indoeuropea antigua, es una locución analítica tal como «*poner su corazón en alguien». Para quien está habituado a la fraseología, al estilo, a las maneras de pensar de los antiguos, ésa sería una expresión tan extraña como «poner su hígado»; no hay diferencia a este respecto entre el corazón y el nombre de cualquier otro órgano. Sólo una ilusión nacida de las metáforas modernas ha podido hacer pensar en un giro indoeuropeo como «poner su corazón en alguien». En vano buscaríamos en los textos antiguos la menor huella de una locución semejante. Hay que dejar a un lado definitivamente esa interpretación. Por desgracia, no vemos nada preciso para sustituirla: **kred* sigue quedando oscuro: aparece sólo en esta relación, nunca como palabra independiente; y desde el punto de vista etimológico, la palabra está completamente aislada.

Por tanto, no se puede hacer otra cosa que proponer una conjetura: **kred* sería una especie de «prenda», de «apuesta»; algo material, pero que compromete también el sentimiento personal, una noción investida de una fuerza mágica que pertenece a cualquier hombre y que se coloca en un ser superior. No hay esperanza de definir mejor este término, pero al menos podemos restituir el contexto en que ha nacido esa relación que se establece primero entre los hombres y los dioses, para materializarse luego entre los hombres.

CAPÍTULO 16

# *PRÊT, EMPRUNT* (*) Y DEUDA

*Sumario.* Contra Bartholomae que distingue dos raíces *par-*, se demuestra que los derivados iranios (y armenios) de *par-* —entre ellos ir. **pr̥tu-*, de donde arm. *partk'*, «deuda»— se pueden reducir perfectamente a un único valor de base, «compensar con alguna cosa tomada de uno, de su propia persona o de su hacienda». Lat. *par*, «igual», debe relacionarse con el *par-* iranio.

En latín, *debere*, «deber», no implica que se haya recibido de aquel a quien se debe dar. La expresión técnica *pecunia mutua* designa, por el contrario, con precisión el doble movimiento, de ida y vuelta, de una misma suma de dinero, sin interés.

En germánico, la especificación de *leihv-* < i.e. **leik^w-* (cfr. gr. *leípō*, «dejar») en el sentido de «prestar» afecta a la vez a la noción de «vacío» ligada a esta raiz y a la existencia de otro berbo —*letan*— par «dejar». En cambio, para designar la «deuda», el gótico, que tiene un verbo para «deber» (en general), ha debido tomar prestado otro término del céltico.

También en gótico, el vocabulario del «préstamo», poco preciso aparentemente, abarca de hecho dos nociones distintas —una tradicional, la del préstamo como transacción personal; y otra sin tradición, la del préstamo a interés como actividad profesional—. En griego se observa un hecho análogo.

Para terminar, se demuestra que el lat. *praestare* ( > fr. *prêter* [cast. prestar]) es, ante todo, poner gratis a disposición, sin cargo ni devolución, ni, menos aún, interés.

El objeto de este capítulo es mostrar cómo, independientemente, en varias lenguas —iranio, latín, gótico, griego— términos técnicos correlativos para «deuda», «préstamo», «*emprunt*» (**), se ha constituido por especificación y diferenciación de términos más generales o que derivan de otro orden de representación. Sin embargo, encontraremos, además de designaciones particulares salidas de evoluciones propias de cada lengua: por un lado, un término de una generalidad bastante grande; por otro, un procedimiento de formación común al grupo de palabras correspondientes a estas nociones.

## «DEUDA» EN IRANIO

En el dominio oriental indoeuropeo, hay una serie de formas iranias sin correspondientes seguros hasta ahora, y que se diferencian mal en el seno del iranio. Se trata de derivados que se relacionan con la raíz avéstica *par-*.

(*) Cfr. lo dicho al comienzo del capítulo 15 *(N. T.)*.
(**) Cfr. nota del traductor, capítulo 15. *(N. T.)*.

La distinción de las palabras que dependen de ella no está realizada claramente en el diccionario de autoridad, el de Bartholomae. Es lógico proceder a un análisis que permita reagrupar palabras dispersas en varios artículos. En efecto, Bartholomae distingue dos raíces: 1) *par-*, «hacer igual»; 2) *par-*, «condenar». En mi oponión hay que poner juntas las formas que dependen de una y de otra, para llegar a constituir una familia unitaria: estas formas son en parte idénticas en los dos artículos del diccionario de Bartholomae. Se usan por regla general en pasiva: así «*pairyete*, presente común a los dos *par-*: «ser compensado» o «ser condenado».

Un ejemplo mostrará el contexto en el que aparecen estas formas. El derivado *ā-pərəti*, con preverbio *ā* y sufijación en *-ti*, colinda en el pasaje siguiente con un participio medio *pārəmna-*, de la misma raíz: «tal es la *čiθā*, tal es la *āpərəti* para el fiel que se arrepiente (*pārəmnāi*)» (Vidēvdāt, 8, 107).

El abstracto *āpərəti* está acompañado de *čiθā*, «expiación, compensación»; los dos indican una reparación para borrar un pecado contra la religión. Asimismo, se encuentra *āpərəti* en equivalencia con *yaož̌dāθra-*, acción de hacer ritualmente apropiado algo o alguien que está mancillado, es decir, que es impropio para un empleo religioso.

Otros dos derivados, empleados sobre todo en el código de pureza denominado Vidēvdāt: *pərə̄θā*, «castigo corporal, multa», algo que es dado en compensación de un delito; y el adjetivo negativo *anāpərəθa-*, «incompensable, inexpiable», aplicado a *šyaoθna-*, «acción».

He aquí ahora una serie de formas que han sido unidas a otra raíz *par-*, pero que en realidad no deben ser disociadas de las precedentes. Son expresiones jurídicas frecuentes en el Vidēvdāt: a partir del neutro *pərəθa*, «expiación, compensación» (implicado en el adjetivo *anapərəθa* que acabamos de ver), se ha constituido el compuesto *tanu-pərəθa, pərətō, pəšō-tanu* (estas dos últimas formas no difieren más que por una variación gráfica), literalmente «cuyo cuerpo (*tanu*) es condenado, sirve de compensación), adjetivo que califica a aquellos que se han vuelto culpables de ciertos crímenes. Muy característica es también la conjunción del compuesto *dərəzānō-pərəθa-*, «cuya compensación es grave» con el sustantivo *pāra-*, «deuda», en una misma locución. El vocabulario avéstico nos permite adivinar aquí un conjunto de nociones que se reparten en la medida en que se refieren a la «expiación» o a la «compensación», entre la religión y las relaciones económicas. Esto queda confirmado por el testimonio indirecto del armenio que ha tomado prestado, en todas las épocas de su desarrollo, un número considerable de palabras al iranio. Dadas las considerables lagunas que tenemos en nuestro conocimiento para ciertos períodos del iranio, el armenio ayuda a reconstruir las familias léxicas deficientes o insuficientemente representadas del iranio.

Este es el caso con que nos encontramos. Disponemos del armenio *partkᶜ*, «deuda» (con el *kᶜ* del plural, normal en las palabras abstractas), genitivo *partucᶜ*, tema en *-u* que no es conocido de otra forma en iranio. De este modo tenemos una oposición de dos formaciones abstractas: *a-pərəti* y **pr̥tu*, es decir, respectivamente, las dos formas en *-ti* y en *-tu*. En armenio *partkᶜ*, «deuda», designa también la «obligación» en general, el hecho de «deber», igual que el al. *Schuld* y el inglés *shall*. De ahí expresiones tales como *part ē inj*, literalmente «hay deuda, deber de, para mí», es decir, «yo debo, yo tengo la obligación de» (negativamente *čᶜē part inj*, «yo no debo»), ya se trate de una obligación moral o de una deuda. Con el sufijo trivial *-akan*, se saca de *part* el adjetivo *partakan*, «deudor», que puede construirse como predicado, *parta-*

*kan ē*. Luego la palabra se ha especializado en compuestos cuyos dos términos son de formación irania: *partavor,* «que lleva una deuda o una obligación; justiciable»; y en particular *part-a-pan,* «deudor», literalmente «que conserva una deuda». Sobre *partapan* se ha creado el término opuesto, *partatēr* (donde *tēr* es la palabra armenia para «amo»), literalmente «amo de la deuda», es decir, acreedor». De ahí provienen nuevos derivados: en primer lugar el verbo *partim,* «yo debo, yo estoy comprometido a»; luego un término técnico que debe estar tomado del iranio, el compuesto *part-basxi,* cuyo empleo esclarece la formación. En armenio se dice «dar su bien propio en *partbasxi* para otros», es decir, «comprar las deudas de otro». Este compuesto, **pṛtu-baxšya-* (el original iranio del préstamo armenio) significará «gratificación de deuda»; esa es una expresión técnica del lenguaje jurídico.

Se dispone en total de un conjunto de formas bastante considerable. Hay que prestar más atención a los sufijos característicos de estos términos. La palabra para «deuda», **pṛtu* se define literalmente «cosa a compensar», de ahí «deber» en general. Esta interpretación es sugerida por el sufijo *-tu*, que implica aptitud o eventualidad. Por el contrario, con el sufijo *-ti,* el derivado av. *āpərəti* presenta el sentido esperado de «compensación efectiva» y, por consiguiente (ahí está el sentido constatado), «castigo, expiación», por tanto, «deuda efectivamente satisfecha» —lo cual es diferente de **pṛtu-,* «deuda», como cosa a satisfacer.

La noción de *par-* en iranio es mucho más amplia que nuestra noción de «deuda»: es todo lo que debe, en materia de reparación, aquel que se ha vuelto culpable de un delito. En última instancia, no hay más que una sola raíz *par-,* «compensar mediante alguna cosa tomada de sí, de su propia persona o de su hacienda», y ella puede explicar el conjunto léxico al que hemos pasado revista.

Encontramos un correspondiente fuera del iranio (la raíz no es conocida en indio, que yo sepa): es el adjetivo latino *par, paris,* que indica paridad o igualdad. No hay en latín raíz verbal primaria: *paro, comparo* son derivados del adjetivo *par.* En umbro también, *pars* (lat. *par*) es solamente nominal.

El sentido permite esta comparación: es una de esas supervivencias que vinculan el latín al grupo oriental de las lenguas indoeuropeas, y la correspondencia es tanto más instructiva cuanto que nos proporciona el inicio del desarrollo técnico que no se ha realizado más que en iranio y que ha producido la noción de «deuda». Estas expresiones jurídicas se han constituido en gran medida a partir de nociones religiosas.

Hay que tener cuidado de distinguir las homofonías. Este grupo de formas latinas e iranias es independiente de aquellas que hemos estudiado más arriba a propósito de la noción de «vender» y que derivan de una raíz de la misma forma: *peráō, epérasa, pipráskō.* Como se ha visto, la expresión para «vender» se reconstruye en griego incluso como «transferir, llevar al extranjero».

No es, por tanto, en ninguna forma, «igualar, compensar», y estas dos raíces **per-* no tienen nada en común ni en su sentido ni en su repartición dialectal.

## «DEUDA» Y «*EMPRUNT*» EN LATÍN

El sentido de latín *dēbeō,* «deber», parece resultar de la composición del término en *dē* + *habeō,* composición sobre la que no hay ninguna duda, puesto que el perfecto en latín arcaico es también *dēhibuī* (por ejemplo, en Plauto). ¿Qué quiere decir *dēbeō*? La interpretación corriente es «tener algo (que se tiene) de alguien»: es muy

simple, quizá demasiado simple. Porque inmediatamente aparece una dificultad: no se puede explicar la construcción con el dativo, *debere aliquid alicui.*

En latín, contrariamente a lo que podría parecer, *debere* no constituye la expresión propia para «deber» en el sentido de «tener una deuda». La designación técnica, jurídica, de la «deuda» es *aes alienum,* para decir «tener deudas, adquirir una deuda, en prisión por deudas». *Debere* en el sentido de «tener deudas» es poco frecuente: no es más que un empleo derivado.

El sentido de *debere* es otro, aunque se traduzca también por «deber». Se puede «deber» alguna cosa sin haberla pedido prestada: así, el alquiler de una casa, que se «debe» aunque no constituya la restitución de una suma pedida en préstamo. En virtud de su formación y de su construcción, *debeo* debe interpretarse según el valor que recibe del prefijo *de,* a saber: «tomado sobre, retirado de»; por tanto, «tener *(habere)* algo que se ha sacado *(de)* alguien».

Esta interpretación literal responde a un empleo efectivo: *debeo* se emplea en circunstancias en que se debe dar algo que se restituye a alguien y que uno mismo posee, pero sin haberlo pedido en préstamo literalmente; *debere* es retener algo tomado sobre los bienes, sobre los derechos de otro. Se emplera *debere,* por ejemplo, para «deber el sueldo a la tropa», hablando del jefe, o el aprovisionamiento de trigo a una ciudad. La obligación de dar deriva solamente del hecho de que uno tiene lo que pertenece a otro. Por eso es por lo que *debeo* no es, en fecha antigua, el término propio para la «deuda».

En cambio, hay una relación estrecha entre «deuda», *prêt,* [préstamo que uno hace] y *emprunt,* [préstamo que uno recibe], que se dice *mutua pecunia: mutuam pecuniam soluere,* «pagar una deuda». El adjetivo *mutuus* define la relación que caracteriza el *«emprunt».* Hay una formación y una etimología claras. Aunque el verbo *muto* no haya tomado este valor técnico, la relación con *mutus* es cierta. Evocaremos además *munus,* y por ahí llegaremos a una gran familia de lenguas indoeuropeas que, con sufijos diversos, marca la noción de «reciprocidad» (cfr. más atrás, pp. 63 y ss.). El adjetivo *mutuus* indica a la vez *prêt* o *emprunt,* según la forma en que esté determinada la expresión. Se trata siempre de dinero *(pecunia)* restituido exactamente como ha sido recibido. *Prêt* y *emprunt* son dos aspectos del mismo asunto como adelanto y restitución de una suma, sin interés. Para el préstamo a interés, hay otra palabra, *fenus.*

La relación de sentido entre *muto,* que se traduce «cambiar» y *mutuus* se establece por el «intercambio». *Muto* es cambiar alguna cosa (un vestido, por ejemplo) por alguna cosa equivalente. Es una sustitución: en el lugar de la cosa dada o quitada, se encuentra una cosa idéntica. El objeto que sirve de determinación sigue siendo el mismo: *muta re uestem, patriam, regionem* es reemplazar un vestido, una patria, un país por otro. Asimismo, *mutuus* cualifica lo que hay que reemplazar por un equivalente. Es visible la relación con *munus,* que, aunque comprometido en nociones diferentes, se une a la misma representación. La raíz es indoeuropea **mei-,* que denota el intercambio y que ha dado en indoiranio *mitra,* nombre de un dios, y «contrato». Más arriba hemos visto los adjetivos av. *miθwara,* scr. *mithuna* donde volvemos a encontrar la *t,* sufijo radical de *mūtuus.* El sentido es «recíproco, que forma una pareja, que constituye un intercambio».

Pero el sentido de *munus,* particularmente complejo, se desarrolla en dos grupos de términos que hemos tenido ocasión de estudiar más arriba y que indican, por un lado, «gratificación», por otro, «cargo oficial». Estas nociones son siempre de carác-

ter recíproco; implican un favor recibido y la obligación de reciprocidad. Así se explica a la vez el sentido de «cargo administrativo, función oficial» y el de «favor mostrado a alguien», porque se trata precisamente de un «servicio público», es decir, de un cargo conferido a alquien y que le honra coaccionándolo. El «favor» y la «obligación» encuentran así su unidad.

### «*PRÊT*» Y «DEUDA» EN GERMÁNICO

Vamos a considerar ahora la misma noción en las lenguas germánicas. Las expresiones son completamente diferentes: got. *leihvan,* «prestar» *[prêt],* a.a.a. *līhan,* a. isl. *lān;* hoy inglés *loan,* al. *leihen,* etc. La significación es constante y está bien establecida desde el germánico antiguo. Prueba indirecta de ello es que estos términos han pasado a eslavo: a. esl. *lixva* traduce *tókos,* «interés del dinero, precio», y la palabra es paneslava.

Estas palabras pertenecen a la familia de gr. *leípō* (λείπω), lat. *linquo,* «dejar». La especialización de este verbo, cuyo sentido («dejar») es general en indoeuropeo, plantea un problema. Se trata de volver a encontrar las condiciones de esta especialización, que no es general. De este modo, en indoiranio *rik-* y en armenio *lkʿanem,* presente con nasal, significan solamente «dejar» o «quedar». Este curioso desarrollo de sentido ha sido estudiado por Meillet[1], quien ha subrayado que no basta con explicar «prestar» por «dejar algo a alguien». El problema consiste precisamente en saber cómo se ha restringido el término, cómo se ha especializado.

Meillet ha observado que en indoiranio tenemos, de la misma raíz **rik-,* los derivados scr. *reknas,* av. *raēx-nah-,* las dos por «herencia» y que se corresponden exactamente. Estas formas nominales indoiranias, caracterizadas por el sufijo *-nes,* recuerdan las formas nominales germánicas, como *lehan.* Sería a partir del sentido alcanzado por *lehan*, «prêt», como se habría especializado a su vez el verbo germánico en el sentido de «prêter».

Esta raíz **leikʷ,* que se traduce «dejar» o «permanecer», según que el verbo tenga o no tenga un régimen, significa de hecho: «encontrarse deficiente, faltar, faltar del lugar en que se debía estar». El perfecto homérico *léloipa* no significa «yo he dejado» como *reliqui,* perfecto transitivo, sino «yo estoy en estado de falta», perfecto intransitivo a pesar de su construcción que puede ser activa: *leloipṓs* significa «que falta». La definición ordinaria ha sido excesivamente conformada al sentido de los términos griegos y latinos; scr. *rik-* significa «estar falto, vacío, desprovisto»: con el adjetivo verbal se ha compuesto *rikta-pāni, rikta-hasta* «presentarse ante alguien con las manos vacías». Se notará también la locución *riktī kṛ* (cfr. lat. *multi, lucri facio*), «vaciar», «dejar», y el adjetivo *reku-,* «vacío, desierto».

Estos hechos están confirmados por el avéstico que ofrece expresiones de igual sentido: un presente causativo en *-aya-: raēčaya-,* «hacer evacuar», literalmente «hacer que (el agua) se retire». El sentido de *rik-* será, por tanto, «evacuar, dejar alguna cosa vacía de su presencia», pero no «permanecer». El derivado nominal *reknas* designa la «herencia», no como una cosa que se «deja» en general, sino como propiedad evacuada, dejada vacante (por la desaparición de su poseedor).

Meillet ha subrayado justamente la formación en *-nas,* aquella misma de *mūnus* y

[1] *Mémoires de la Société de linguistique de Paris,* XV.

de una pequeña serie de palabras que se refieren a formas de la propiedad, como scr. *apnas,* «bien, fortuna», donde el *ap-* puede compararse con *ops* en latín probablemente; sacado de otro radical, scr. *dravinas* tiene el mismo sentido: «bien mobiliario, fortuna». Éste es el momento de citar el lat. *fenus,* «préstamo a interés, donde *fē-* pertenece evidentemente al grupo de *fēcundus, fēlix, fēmina,* palabras de significación muy diferente, pero que tienen en común este radical *fē-* que responde al griego θη- y cuyo sentido primero es «fecundidad, prosperidad». De este modo, *fenus* evoca la misma imagen que el gr. *tókos:* el interés es como engendrado por el dinero. Se puede establecer incluso la condición suplementaria que ha permitido esta especialización: para «dejar», el gótico tenía *letan* (inglés *to let,* al. *lassen*) con una gran variedad de empleos: dejar un huérfano, dejar partir a alguien, dejar dinero; desde entonces *leihv-* estaba disponible para un sentido particular.

Hay también en védico el inicio de un empleo especializado: *rik-*, «retirarse de, abandonar alguna cosa», se construye a veces con un nombre de objeto en el acusativo y un instrumental, para decir «abandonar la posesión de alguna cosa por cierto precio», por consiguiente, «ceder por dinero», «vender». Desde luego esto no es «prestar», pero se ve que *rik-* podía indicar ciertas transacciones.

La expresión para «tomar prestado» y «prestar» en germánico es el verbo representado por el inglés *borrow,* al. *borgen,* «emprunter», y las formas correspondientes de las demás lenguas germánicas. Es un presente denominativo, sacado de *borg,* propiamente «seguridad, garantía» —en relación apofónica con el verbo gótico *bairgan,* «guardar, conservar»—. La transición se ve en a. sajón: *borgjan* significa «proteger», luego, «convertirse en garante», de donde «prêter» y simétricamente «dar una garantía», de donde «emprunter».

Puede concebirse un paralelismo *prēter/emprunter,* puesto que en germánico el mismo verbo *borgen* expresa las dos nociones. Incluso en gótico, donde hay términos distintos, la relación es manifiesta: «prêter» se dice para «dejar» y «emprunter» para «guardar». No es siquiera indispensable disponer de esta distinción léxica: *emprunter* se decía en antiguo francés para «prestar» y para «hacerse prestar».

Esta relación se verifica aún en el término técnico griego *dános* (δάνος), «dinero prestado a interes» (todavía un derivado con sufijo *-nes*), de donde el presente *daneízō,* «prestar». Mediante el juego de la activa y de la media, éste es el único verbo que indica la pareja «prêt/emprunt». Sin embargo, todavía no hay etimologia satisfactoria para *dános.* Si se admite la glosa: δάνας· μερίδας, el sentido antiguo sería «parte»: habría que considerar entonces a *dános* como un derivado en *-nes* (neutro) de la raíz de *datéomai,* «compartir», comparable al adjetivo verbal sánscrito *dina,* «repartido». La dificultad reside en explicar cómo «compartir» conduciría a «prêter, emprunter». La explicación se presentaría en una relación que definiremos más adelante (pp. 126 y ss.).

Para «deber», el gótico tiene un verbo, *skulan,* de sentido general o especializado, obligación material y moral. Traduce a la vez *opheílō* en el sentido de «ser deudor» y el mismo verbo *opheílō* que sirve en el griego de los Evangelios para decir: «tener un deber, imponerse una regla moral»; *skulan* es empleado también para traducir *méllō* que es una de las maneras de traducir el futuro: «yo debo» con un infinitivo. El participio perfecto *skulds,* empleado con «ser», forma una expresión perifrástica con un infinitivo para verter la noción de obligación en pasiva, porque no hay infinitivo pasivo en gótico. Por tanto, hay que construir el infinitivo con la forma pasiva del auxi-

liar: «él debe ser llamado» se enuncia literalmente «él es debido llamar», también hay un empleo impersonal en el neutro: *skuld ist* que traduce *éxesti, deî,* «es posible, es necesario».

El sustantivo *skula,* «deudor», se construye bien con una forma nominal, bien con un infinitivo. Designa a aquel que «debe» el dinero, aquel que está sometido a alguna obligación, eventualmente a un castigo, de donde: justiciable o apercibido, en materia criminal, etc. (cfr. al. *schuldig*). En el caso de una deuda de dinero, tenemos una expresión particular: *dulgis skulans* que traduce el plural *khreopheilétai* (χρεοφειλέται). Así, Lucas, VII, 41: *twai dulgis skulans wesun dulgahaitjin sumamma:* δύο χρεοφειλέται ἦσαν δανειστῇ τινι, literalmente, «dos deudores eran para un acreedor». Para decir «aquellos que deben una deuda», no basta con el derivado nominal de *skulan,* hay que determinar la noción con *dulgis.* Además, el término antitético, «acreedor», se ha formado con la ayuda de un compuesto, *dulgahaitja* que contiene el mismo determinante. De este modo, el sustantivo *dulgs,* que significa «deuda», es independiente etimológicamente del verbo *skulan,* «deber». Este mismo *dulgs* entra entonces en el compuesto que traduce el gr. *daneistḗs,* «aquel que presta».

El hecho notable es que *dulgs* no es de origen germánico: es un préstamo del céltico. La forma céltica se vincula a todo un grupo de términos importantes en irlandés: *dliged,* «la ley, el derecho que se tiene sobre alguien», y el verbo *dligim,* «disponer legalmente de, tener derecho sobre alguien, sobre alguna cosa». El verbo es susceptible de dos construcciones, según que el sujeto sea activo o pasivo: pasivamente: a. irl. *dlegair domsa,* «derecho, posibilidad de reclamación sobre mí»; o entonces: *dligim nī duit,* «yo tengo reclamación, derecho para alguna cosa sobre ti», tú me debes algo, estoy en situación de hacer valer un derecho sobre ti.

La expresión gótica *dulgis skulan* es doblemente significativa. Por sí solos, *skulan* y sus derivados no podían especificar una deuda de dinero; y para especificarla, ha habido que recurrir por vía de préstamo al nombre irlandés de la «deuda». Parece, por tanto, que el vocabulario gótico estaba bastante poco elaborado por lo que se refiere a las relaciones de dinero, *prêt, emprunt,* en su contexto jurídico.

Pero el problema es más complejo todavía. Mediante el análisis directo de un texto importante, vamos a intentar ver cómo el traductor gótico se comporta en un caso particular; se trata de la parábola de las minas, Lucas, XIX, 12-26. Respecto a un término griego constante, *mnâ,* «mina» (*), el gótico parece usar varios equivalentes que emplea un poco al azar, según parece. Un hombre parte a un país lejano y confía diez minas a diez servidores, a fin de que hagan fructificar ese dinero.

Lucas, XIX, 13:

«Les dio diez minas *(mnâ) —taihun dailos—* y les dijo: haced fructificar (en griego *pragmateúein,* «hacer una operación de dinero») este dinero». El gótico emplea el imperativo *kaupoþ* (al. *kaufen*), «comprar» al mismo tiempo que «traficar dinero». En gótico no hay otra expresión para el comercio y la especulación que *kaupon,* formado sobre el préstamo latino *caupo.*

En 15, ya de regreso, el hombre manda llamar a sus servidores «a quienes él había

(*) Para estas páginas, téngase en cuenta que la mina es una moneda de plata, y que tanto gr. *argúrion* como fr. *argent* significan *plata* y *dinero (N. T.).*

confiado su dinero» hasta su vuelta: οἷς ἔδωκε τὸ ἀργύριον, «plata», *argúrion* es traducido por *silubr*.

En 16, «el primero se presentó: Señor, tu mina ha dado diez minas», *skatts þeins gawaurhta taihun skattans*. Esta vez *skatts* en lugar de *dailos* para «mina».

Asimismo, en 18, «el segundo vino y dijo: tu mina, Señor, ha reportado cinco minas». De nuevo *skatts* en el acusativo plural *skattans*.

En 20, el último le dice: «he aquí tu mina que he guardado, envuelta en un trozo de tela»; también aquí *skatts*.

En 23, el amo replica: «¿por qué no has dado mi plata a la banca?»; el gótico traduce plata por *silubr* (como más arriba) y la banca (gr. *trápeza*) por «cambista»: *skattja*, nombre de agente derivado de *skatts*.

En 24, el amo prosigue dirigiéndose a los que estaban allí: «quitad a este hombre la *mina* y dádsela al que tiene las diez *minas*».

Ahora bien, *mina* es traducido por: *skatt;* pero las diez minas por: *taihun dailos*. Del singular al plural, el término cambia.

En 25, los otros protestan: «Señor, él ya tiene diez minas», *habaiþ taihun dailos*.

De este modo, según los pasajes, el gótico emplea una palabra para «plata»: *silubr*, pero dos para «mina»: *skatts* y *daila*. Por lo demás, el gótico dispone todavía para «plata», materia *(argúrion)*, o moneda *(khrḗmata)* del término *faihu* (cfr. atrás, página 56). Se constatan, por tanto, cuatro posibilidades:

| | | | |
|---|---|---|---|
| plata | *silubr* | mina | *skatts* |
| | *faihu* | | *daila* |

¿A qué se debe esta singular variedad en un dominio donde parecería que el gótico no ha tenido un vocabulario muy desarrollado?

Consideremos primero los nombres de la plata: *silubr* es una palabra extraña, cuyo origen es imposible elucidar. Está limitada al indoeuropeo del norte y del nordeste: germánico, báltico, eslavo. Las formas bálticas no son homogéneas: a. pr. *siraplis*, lit. *sidābras*, let. *sidrabs*, frente al a. esl. *srebro*. De una de estas lenguas a otra, las formas no se corresponden. Las variaciones son tales y tan poco regulares que hacen suponer un préstamo común, cuya fuente se nos escapa.

La palabra designa probablemente la materia y no la moneda. En las demás lenguas indoeuropeas, la «plata» tiene una denominación de gran antigüedad que significa «blanco, brillante» como lo atestigua *argúrion* y los términos correspondientes. Gr. *argúrion*, «argent» [plata, dinero], designa el metal y también la moneda. Propio del gótico, *faihu* es el correspondiente de *pecus;* no significa «el ganado», sino «la fortuna» y especialmente «la plata». Entra en una serie de compuestos en el sentido de «plata»: *philárguros*, «ávido o avaro de plata», es traducido por *faihufriks*, «deseoso de faihu», cfr. *faihu-gairns*, «que ama la plata», *faihu-gawaurki*, «renta de plata», donde el segundo término pertenece a *gawaurkjan*, «producir por un trabajo», cuyo pretérito *gawaurhta* hemos visto más arriba (Lucas, XIX, 16).

Tenemos dos términos empleados para *mnâ*. Uno *skatts* (alemán *Schatz*, «tesoro») no tiene correspondiente fuera del germánico. Traduce *mnâ*, «la mina», y también *dēnárion* (δηνάριον), «denario», a pesar de una diferencia considerable de valor entre las dos monedas, y aún más generalmente *argúria, argúrion*, «plata». Pero

de esta variedad resulta que *skatts* no supone una definición precisa del dinero: traduce valores monetarios diferentes. De *skatt-* está sacado el masculino *skattja,* «cambista de dinero». Es la palabra que ha sido escogida por el traductor gótico para traducir *trápeza,* «banca».

La segunda palabra, *daila,* es completamente diferente: ése es el único pasaje en que aparece con este sentido, que evidentemente debía ser usual. Pertenece al germánico común. Además de *daila* o *dails* (alemán *Teil*), el gótico tiene *dailjan,* «teilen», con preverbios *af-, dis-, ga-,* siendo especificado el sentido por estos preverbios: distribuir, compartir, repartir. En otro pasaje distinto, *daila* traduce el griego *metokhḗ,* «participación», pero en esta serie de ejemplos, *mnâ.*

El amo reparte entre sus servidores diez minas *(dailos).* Luego, una mina produce diez minas (siempre *skatts*). Por último, se coge la mina *(skatts)* para dársela a aquel que tiene diez minas (esta vez tenemos de nuevo *dailos*): los dos términos parecen estar empleados de modo concurrente.

Hay ahí un contraste voluntario: *daila,* que por otra parte equivale a *metokhḗ,* «participación», es aquí la «parte» de una suma total, que, asimismo, ha sido repartida al inicio del relato; y es también la «parte» de la misma suma que ha sido reconstituida, al final, por el hábil especulador. Pero *skatts* designa la unidad monetaria en sí misma, con su valor propio. Esta razón dicta la elección: de un lado, el signo monetario, contado en unidades distintas; del otro, la «parte», bien como resultante de un reparto, bien como multiplicada por fructificación. Esta consideración parece dar cuenta de la elección que el traductor hace de la denominación.

Aquí hemos de tomar nuevamente un análisis dejado en suspenso. El verbo gótico —y germánico— para «prêter», es el gótico *leihvan,* al. *leihen,* ingl. *loan,* de la raíz del griego *leípō,* lat. *linquo.* De modo bastante singular, el verbo asume en germánico el sentido de «prêter», («prestar»), mientras que en todas partes significa «dejar» o «quedar».

¿Cómo se ha relacionado esta noción general de «dejar» con la idea de «prêter»? Aquí deben ser expuestos dos hechos, que se relacionan y aclaran mutuamente.

Según el testimonio de Tácito: *(apud Germanos) fenus agitare et in usuras extendere ignotum* (*Germ.,* 26). «(Los germanos) no conocen el préstamo usurario.» Desde luego, Tácito hace de Germania un retrato bastante idealizado, pero ciertamente no ha inventado él ese rasgo: los germanos no conocían el *fenus,* el préstamo a interés. De una manera general, «prêter» se determina en gótico de dos maneras:

1) Se «deja» a alguien hacer uso de algo que le pertenece a uno, eso es *leihvan,* que se aplica a un objeto cualquiera (Mateo, 5, 42; Lucas, 6, 34-35), exceptuado el dinero: ahí estriba la diferencia.

2) El préstamo de dinero consiste en confiar dinero para que produzca. Esta noción no debe ser antigua: el gótico, al no disponer de término consagrado, fabrica *kaupjan,* «especular».

Aparentemente, en esta sociedad no se prestaba dinero: sólo los profesionales practicaban el préstamo.

Retrospectivamente, hay otro hecho que puede aportar alguna claridad: gr. *dános,* término técnico para el préstamo a interés, de donde *daneízō,* «prestar a interés»; *daneízomai,* «pedir prestado»; *daneistḗs,* «deudor». Más arriba hemos citado el acercamiento etimológico de *dános* con *daíō, datéomai,* «repartir». El término griego es

glosado *méros,* «la parte»; *dános* es un neutro en *-nes* del tipo de *fenus, pignus,* que derivan del vocabulario de las transacciones sociales.

Pero, ¿cómo relacionar el «préstamo a interés» con «repartir»? Podría haber en griego la misma relación que en gótico con *daila, dails,* que traducen *méros, merís, metokhḗ,* etc. Se habrá designado por *dános* la «participación» o la «parte» que reporta a los profesionales la operación de cambio o de préstamo.

De este modo, la noción de préstamo a interés, débito, deuda, da lugar en gótico a dos categorías diferentes de términos, según se trate de una actividad profesional o de una transacción personal. De ahí expresiones tan diferentes como *dulgis skulan* frente a *daila.*

También en griego tenemos un verbo general como *opheílō,* tanto para una deuda de dinero como para una obligación moral. Pero cuando se trata de una deuda de dinero, la especificación interviene mediante derivados de *khrḗ: khrḗmata,* cfr. *khreopheilétēs,* o por un término como *tókos,* el interés propiamente dicho. Por el contrario, *dános, daneízō* indica solamente el préstamo a interés según las modalidades enunciadas.

## *PRÊTER* EN LATÍN

Vamos a considerar por fin un último verbo que, formado en latín, ha pasado al francés. Es el latín *praestare:* el sentido exacto del verbo, vista la extensión de su empleo, queda por precisar. Al lado de *praestare,* el adverbio *praesto (esse alicui)* hace presentir una relación que desemboca finalmente en el fr. *prêter* [cast. prestar], hacer un préstamo. Pero habría que señalar la relación entre los variados empleos de *praestare.* Hay dos presentes *praesto* en latín: un *prae-sto,* «mantenerse delante, estar en cabeza, distinguirse, etc.», es uno de los compuestos de *sto.* El otro es el que estudiamos.

Cualquiera que sea la etimología del adverbio *praesto,* hay que considerar que *praestare* es un derivado suyo. Es un presente sacado de un adverbio, formación curiosa. Nosotros encontramos en esta condición morfolófica el punto de partida del sentido y al mismo tiempo la razón que ha diversificado las construcciones del verbo.

El adverbio *praesto* tiene la particularidad de no entrar más que en una construcción predicativa e intransitiva: *praesto esse,* «estar a disposición de, ofrecerse (a la vista, al servicio)». El problema era convertirlo en predicado de una construcción transitiva y transformar *praesto esse* en un **praesto facere.* En lugar de ese **praesto facere,* el latín ha instaurado un presente derivado, *praestare,* que tiene esa función y que significa, por tanto, «hacer algo dispuesto a, poner a disposición de...». Pero según la naturaleza del régimen, puede tomar acepciones variadas: *aliquid alicui praestare* puede significar: «hacer que alguien pueda contar con algo», de donde «volverse garante, responder de»: *emptori damnum praestare,* «responder de un daño frente al comprador». Cuando el objeto es una cualidad personal, el verbo quiere decir literalmente: «hacer que una cualidad sea ofrecida (a la vista, al servicio de alguien)», de donde «manifestar» u «ofrecer»: *uirtutem praestare,* «dar prueba de valentía»; *pietatem praestare,* «demostrar su afecto»; *se praestare,* «mostrarse (tal)». Estos empleos preparan evidentemente el de *praestare pecuniam alicui,* «poner el dinero a disposición de alquien, *prestárselo*». Pero se comprende que, en esta acepción especializada, *praestare* se haya dicho primero, y durante mucho tiempo, del *préstamo sin interés:*

provisión graciosa, testimonio de benevolencia y no operación financiera. Este «préstamo» consistente en adelantar dinero es diferente del empréstito denominado *mutuatio,* donde aparece la reciprocidad, la exacta restitución de lo que se ha recibido, y aún más diferente del *fenus,* «préstamo a interés».

La historia de esta noción, considerada en sus diferentes términos y en su distinta evolución, aparece como un conjunto de procesos complejos, cada uno de los cuales se ha precisado en la historia de cada sociedad. El problema es, en todas partes, establecer cuál era el primer valor de estos términos y cómo se especializan los empleos. Aunque quedan algunas oscuridades de detalle, hemos podido mostrar cuál es la situación respectiva de las formas que entran en juego y cómo se puede condicionar la extensión o la restricción de sentido de algunos términos.

# CAPÍTULO 17

# GRATUIDAD Y GRATITUD

*Sumario.* Con el lat. *gratia,* un término de valor originario religioso se ve aplicado a un comportamiento económico: lo que designaba «gracia» y «acción de gracia» viene a expresar la noción de «gratuidad» *(gratis).*

Los términos relativos a las modalidades de pago nos llevan a considerar una noción inversa, la de «gratuidad». Hay ahí una noción a la vez económica y moral que, por un lado, se relaciona con los valores de dinero, pero también, por el otro, con la idea compleja de «gracia».

Es el término *gratia* en latín lo que vamos a considerar en primer lugar. Los datos son abundantes y se reparten con bastante claridad. *Gratia* es derivado del adjetivo *gratus.* Éste es ambivalente: se dice de las dos partes en juego: «aquel que acoge con favor, que testimonia agrado», o «aquel que es acogido con favor, que es agradable»; valor recíproco que interviene en las construcciones en que aparecen tanto uno como otro aspecto.

Simétricamente, *ingratus,* «que no testimonia gratitud» o que «no atrae la gratitud». Existe también un sustantivo de forma arcaica *grates (agere, soluere, habere),* sólo en plural: «muestras de gratitud»; por último, el verbo *grator* y ulteriormente *gratulor* a partir de una forma nominal no atestiguada; un abstracto, *gratia;* y el adjetivo *gratuitus.* No es solamente la historia propia de esas formas en el seno del vocabulario latino la que ha preparado el sentido religioso de «gracia». Otro factor ha intervenido: el término griego *kháris* (χάρις), que ha determinado la evolución del término latino.

*Gratus* es un adjetivo que tiene correspondientes incluso en itálico: osco *brateis,* «gratiae», genitivo singular de un sustantivo en *-i.* Por ahí se llega a una familia léxica que no está atestiguada de forma clara más que en indoiranio y que se relaciona con un dominio de sentido completamente diferente: sánscrito *gir,* «canto, himno de alabanza», con el presente *gṛṇāti,* «elogiar, alabar», siendo el objeto un personaje divino. El adjetivo *gūrta,* «alabado, bienvenido» se encuentra a menudo con un prefijo de refuerzo: *ari-gūrta,* que corresponde a los viejos compuestos homéricos en *ari-* (ἀρι), *eri-* (ἐρι). Es la misma forma que tenemos en avéstico: *gar-,* nominal o verbal, «elogio, alabar».

En esta comparación etimológica se discierne el punto de partida de un desarrollo religioso propio del indoiranio, que ha conducido al sentido de himno, elogio; éste debe ser un himno de «gracia» para «dar gracias (a un dios)».

La relación con las palabras latinas muestra que el proceso, en origen, consiste en hacer un servicio a cambio de nada, sin contrapartida; y este servicio, literalmente «gracioso», provoca a cambio la manifestación que nosotros denominamos «gratitud». Esta noción de servicio que no exige contraservicio está en el origen de la noción, para nosotros doble, de «favor» y de «gratitud», sentimiento que experimenta aquel que da y también el que recibe; nociones recíprocas; el acto condiciona el sentimiento; el sentimiento inspira una conducta. Es lo que produce en indoiranio el sentido de: «(palabras de) agrado, agradecimiento, elogio».

Hay en germánico un paralelo curioso. La expresión gótica de gratitud es *awiliuþ* y el verbo *awiliudon,* «estar reconocido, estar agradecido, dar las gracias», compuestos manifiestamente antiguos y auténticos, que no deben nada al sentido ni a la forma de las palabras griegas que traducen, *kharízomai, eukharisteîn, khárin ékhein,* etc.

Got. *awi* significa algo así como «favor» y parece corresponder a *auja,* «favor, posibilidad» de las antiguas inscripciones rúnicas. Esta raíz es de sobra conocida en indoiranio por scr. *avis,* «favorable», y el verbo *ū, avati,* «es favorable, está bien dispuesto, dispuesto a ayudar», *uti,* «ayuda». En iranio, este mismo verbo, estrechamente ligado al preverbio *adi,* de donde *ady-av-,* «llevar ayuda, socorrer», tiene una historia bastante larga: el nombre de agente *ady-āvar,* «socorredor, ayudador», se continúa hasta la época actual bajo la forma del persa *yār,* «amigo».

En cuanto al gótico *liuþ,* es el nombre del «canto», del «himno», que ha dado el alemán *Lied.* En el vocabulario cristiano germánico *leuđ* traduce *psalmus.* El compuesto gótico significa, por tanto, «canto de favor, himno de gracia». El gótico traduce el gr. *kháris,* «gracia», y *eukharisteîn,* «testimoniar su gratitud», por *awi-liuþ.* Encontramos la misma relación que en *gratus* y scr. *gir;* la «gratitud» es expresada por un «canto» que sirve para marcarla.

Consideremos ahora, por sí mismos, los términos griegos que directa o indirectamente dominan todos esos desarrollos latino y germánico. La gran familia de palabras *kháris* y emparentadas se reparte en cierto número de términos de significaciones bastante diferentes: *kharízomai, eukharisteîn,* etc., pero también *khará,* «alegría»; *khaírō,* «recocijarse, alegrarse».

Las comparaciones son seguras: desde hace mucho tiempo se compara el radical griego *khar-* con el scr. *har(ya)-,* «tener placer», con el itálico *her- (hor-):* osco-umbro *her-,* «querer», causativo latino *horior, hortor,* «hacer querer, alentar a», así como germánico **ger-:* gótico *-gairns,* «que tiene deseo de», al. *gern., gairnei,* «deseo», y el presente *gairnjan,* «tener ganas, desear fuertemente».

El griego *kháris* acentúa la noción de placer, de agrado (físico también) y de «favor»; cfr. en sentido propio, la expresión adverbial griega *khárin* con el genitivo «en favor de», «gracias a», y el latín *gratia* (ablativo) con una evolución paralela, quizá bajo la influencia del griego.

Lat. *gratiosus* puede significar «que experimenta gratitud» y «que está hecho con placer, a título gratuito». Con la misma especialización, *gratiis,* contraído en *gratis,* que hemos tomado del latín, quiere decir «sin pagar»; *gratis habitare* es «habitar por nada, sin pagar alquiler». De este modo, aparece en el empleo de *gratia* un componente nuevo, el de una prestación hecha o recibida «a título gratuito, para causar placer». La *gratia* consiste en ahorrar el desembolso. De esta evolución tenemos un testimonio en el adjetivo *gratuitus,* «desinteresado, gratuito», cuya formación es paralela a la de *fortuitus* y supone un sustantivo **gratu-* del tipo de *fortu-* (cfr. *fortuna*). En una civilización ya basada en el dinero, la «gracia» que se hace a alguien es

«hacerle gracia» de lo que debe, de suspender en su favor la obligación de pagar el servicio recibido. Tal es el punto de inserción de un término de sentimiento en los valores económicos, sin que por ello haya ruptura con las representaciones religiosas de las que ha nacido.

Se comete un grave error al creer que las nociones económicas han surgido de necesidades de orden material, que se trataba de satisfacer, y que los términos que traducen estas nociones no pueden tener sino un sentido material. Todo lo que se refiere a nociones económicas está unido a representaciones mucho más amplias, que ponen en juego el conjunto de las relaciones humanas o de las relaciones con las divinidades: relaciones complejas, difíciles, donde siempre se implican las dos partes.

Pero el vaivén de la prestación y el pago puede ser interrumpido voluntariamente: servicio sin pago, ofrenda de favor, pura «gracia», que abre una reciprocidad nueva. Por encima del circuito normal de los intercambios, de lo que se da para obtener, hay un segundo circuito, el del beneficio y de la gratitud de lo que se da sin intención de pago, de lo que se ofrece para «agradecer».

LIBRO 2

# EL VOCABULARIO DEL PARENTESCO

# INTRODUCCIÓN

*Sumario.* Si bien desde el estudio de las relaciones indoeuropeas de parentesco hecho por Delbrück (1890), nuestro conocimiento del vocabulario indoeuropeo de parentesco no ha avanzado sensiblemente, la reflexión etnológica, por su lado, ha hecho enormes progresos, y es ella la que obliga al lingüista a revisar la interpretación tradicional de ciertas «anomalías» léxicas.

Los términos indoeuropeos relativos al parentesco figuran entre los más estables y mejor asentados del indoeuropeo, al estar representados en casi todas las lenguas y deducirse de correspondencias claras. Se cumplen todas las condiciones favorables para un estudio exhaustivo. Sin embargo, el problema no ha evolucionado desde 1890, fecha de la publicación de la obra de Delbrück, *Indogermanische Verwandtschaftsverhältnisse,* donde se presentan las dos principales conclusiones que se pueden sacar de las correspondencias: por un lado, la estructura familiar que se esboza a través del vocabulario es la de una sociedad patriarcal que se apoya en la filiación paterna y que realiza el tipo de la «gran familia» (aún observada en Servia en el siglo XIX) con un antepasado en torno al cual se agrupan todos los descendientes machos y sus familias restringidas; por otro lado, los términos de parentesco se refieren al hombre; los que afectan a la mujer son poco numerosos, inseguros y de forma, a menudo, flotante.

Sin embargo, los progresos realizados desde hace siete u ocho decenios no han consistido solamente en la reunión de una mayor cantidad de datos tomados en préstamo a un número mayor de sociedades, sino también, y sobre todo, en una mejor interpretación, a medida que se precisaba la teoría general del parentesco.

Los sistemas que se ha podido conocer fuera del mundo indoeuropeo hacen uso, a veces, de términos idénticos para parentescos que, en nuestras sociedades occidentales y modernas, son distintos: por ejemplo, los de «hermano» y de «primo», de «padre» y de «tío paterno», etc. Inversamente, separan parentescos que nosotros confundimos: «hermano de la madre» y «hermano del padre» (para nosotros «tío), hijo de la hermana» e «hijo del hermano» (para nosotros «sobrino»), etc. Pero estas relaciones que hoy nos son extrañas, tienen a veces su equivalente en el mundo indoeuropeo antiguo, donde se trata de reconocer, como en todo sistema de parentesco, ciertos principios de clasificación.

El vocabulario indoeuropeo del parentesco presenta, en efecto, cierto número de anomalías que quizá puedan definirse mejor a la luz de otros sistemas. Por ejemplo, el pueblo licio, según Herodoto (I, 173), tiene nombres matronímicos: «Ellos se llaman según sus madres, y no según sus padres», y añade: «Si una ciudadana se une a

un esclavo, los hijos son reputados de buena raza. Pero si un ciudadano, aunque sea el primero de los ciudadanos, tiene una mujer extranjera o una concubina, los hijos no gozan de ninguna consideración». En Licia se constataría, por tanto, la filiación matrilineal. Pero la aserción de Herodoto no parece confirmada por la onomástica personal de las inscripciones licias. Herodoto no inventó, sin embargo, esta particularidad. Nos da otras informaciones que han sido confirmadas después, como el nombre indígena de los Licios que era *Termilai.* La importancia del parentesco por las mujeres en Licia podía sospecharse gracias a la leyenda de Belerofonte, tal como se cuenta en Homero (Il. 6, 192-195): el rey de Licia entrega su hija y la mitad de las prerrogativas reales al argivo Belerofonte, haciendo de él a la vez su yerno y su sucesor. De este modo, Belerofonte adquiere con su matrimonio la realeza. Ahora bien, podemos, gracias a las inscripciones, hacernos una idea de cuál era el sistema de parentesco de los Licios. En una dedicatoria bilingüe, del siglo V antes de Cristo, sobre una base de estatua, leemos: Πόρπαξ Θρύφιος Πυριβάτους ἀδελφιδοῦς Τλωεὺς ἑαυτὸν καὶ τὴν γυναῖκα Τισευσέμβραν... 'Ορταχία Θυγατέρα Πριανόβα ἀδελφιδῆν... «Porpax, *hijo* de Thrypsis, *sobrino* de Pyribates, ciudadano de Tlos, él y su mujer Tiseusembra, *hija* de Ortakías, *sobrina* de Prianobas...» El mismo texto es dado en lengua licia. Tenemos el nombre del personaje con su ascendencia paterna (admitiendo que Thrypsis sea un nombre de hombre, lo que no es seguro); pero se dice también «sobrino de...», su mujer es llamada «hija de...» y también «sobrina de...». Esta fórmula se encuentra en muchas otras inscripciones licias en las que con mucha frecuencia no se indica más que la mención «sobrino de...» ¿Cuál es, en este caso, el sentido de «sobrino»?

En el sistema que prescribe el matrimonio entre primos cruzados, un hombre puede desposar a la hija de la hermana de su padre o del hermano de su madre; pero jamás la hija del hermano de su padre o de la hermana de su madre —y esto por razones de clasificación—: el hermano del padre es llamado «padre»; la hermana de la madre es llamada «madre». Por consiguiente, el hijo del hermano del padre o de la hermana de la «madre» es llamado «hermano» y la hija «hermana». Se comprende la imposibilidad del matrimonio con «hermanas» o «hermanos». Igual de claras están, por el contrario, las condiciones de parentesco en que es lícito el matrimonio: la hermana del padre, el hermano de la madre pertenecen a otros clanes, lo mismo que sus hijos. La relación de tío a sobrino se define entonces de este modo: el «tío» es para el sobrino el hermano de su madre, el «sobrino» es para el tío el hijo de su hermana. La palabra «sobrino» no quiere decir en muchas sociedades más que «hijo de la hermana». En nuestra inscripción licia, Pyribates es el tío materno de Porpax y Prianobas el de Tiseusembra. Tenemos, por tanto, en este caso un sistema mixto, en el que se indica tanto la filiación paterna como el clan materno.

Hay otro hecho del que debemos dar cuenta: ¿por qué el vocabulario indoeuropeo es tan pobre para el parentesco de la mujer? Se invoca el predominio de las funciones masculinas en la familia. Por supuesto, pero la preponderancia del hombre ha podido mantenerse en otros dominios sin entrañar las mismas consecuencias lexicológicas: la condición jurídica de la mujer apenas ha cambiado en Europa hasta el siglo XVIII, y esto no impide que nuestro vocabulario sea extrictamente recíproco (así, beau-père/belle-mère [suegro/suegra]). La explicación debe ser, más bien, que la mujer abandona su clan para entrar en el del marido y que, a partir de este momento, se instituyen, entre ella y la familia de su marido, relaciones que exigen una expresión; ahora bien, siendo esta familia una «gran familia», del tipo que se conoce en la sociedad homérica, estas relaciones son numerosas: la recién llegada contrae relaciones distintas con el

padre, la madre, el hermano, las mujeres de los hermanos. Por el contrario, para el hombre, no hay necesidad alguna de distinguir con términos específicos a los parientes de su mujer con los que no cohabita: para caracterizarlos, basta con el término general «emparentado, aliado» que les conviene indistintamente.

Tercer hecho que hay que destacar: las frecuentes variaciones en la designación de ciertas relaciones de parentesco. Los términos para «padre», «madre», «hermano», «hermana» son claros y constantes, pero el «hijo» es llamado de diversa forma; y los nombres que recibe se renuevan con frecuencia. De igual modo, los términos para «tío, tía; sobrino, sobrina» son ambiguos y presentan gran diversidad según las lenguas (latín *nepos* es a la vez «sobrino» y «nieto»). Finalmente, parece que no se puede restaurar una designación indoeuropea, ni siquiera parcial del «primo». Estas variaciones plantean graves problemas en muchos planos.

Si se consideran los sistemas particulares de cada lengua, se ven aparecer correlaciones singulares: así *auunculus,* «tío», es en latín el diminutivo de *auus,* «abuelo». He aquí algunos ejemplos de los problemas que se plantean en todos los niveles y que afectan unos al sentido de los términos, otros a su distribución, otros incluso a su evolución.

CAPÍTULO 1

# LA IMPORTANCIA DEL CONCEPTO DE PATERNIDAD

*Sumario.* Padre y madre, hermano y hermana no constituyen parejas simétricas en indoeuropeo. Frente a **māter*, «madre»; **pəter* no designa el padre físico —como atestigua, entre otros, el viejo yuxtapuesto conservado en lat. *Iupiter*—. **Bhrāter* no es tampoco el hermano consanguíneo: el griego, en *phrā́tēr*, conserva mejor que cualquier otra lengua para nosotros el sentido de «miembro de una fratría», término de parentesco clasificatorio. En cuando a **swesor* (lat. *soror*), designa, al pie de la letra, al ser femenino (**sor)* del grupo (**swe)* —otro término de parentesco clasificatorio, pero no simétrico de **bhrāter*.

De todos los términos de parentesco, la forma mejor asegurada es el nombre del padre: **pəter*, scr. *pitar-*, arm. *hayr*, gr. *patḗr*, lat. *pater*, a. irl. *athir*, got. *fadar*, tok. A *pācar*, B *pācar*. Sólo dos de estas formas se apartan del modelo común: en irlandés y en armenio ha habido alteración de la *p* inicial. En tokario, la *a* de *pācar* no representa una larga antigua; y la *c (= ts)* continúa la *t* indoeuropea palatalizada.

El testimonio de cierto número de lenguas revela otra denominación. En hitita encontramos *atta*, forma que responde al lat. *atta*, gr. *átta* (ἄττα), got. *atta*, a. esl. *otĭcĭ* (forma derivada de *atta*, salida de **at(t)ikos*).

Es una suerte conocer *atta* en hitita, porque la escritura en ideogramas enmascara la forma fonética de la mayoría de los términos de parentesco: sólo «padre», «madre», «abuelo» están escritos con claridad; no conocemos ni «hijo», ni «hija», ni «mujer», ni «hermano», anotados exclusivamente en ideogramas.

El gótico tiene dos nombres, *atta* y *fadar*. Se los suele citar en el mismo plano. En realidad el nombre del padre es, en todas partes, *atta*. De *fadar* tenemos un solo testimonio, Gal. IV, 6, donde un vocativo ἀββᾶ ὁ πατήρ, «¡Abba! ¡Padre!» (ἀββᾶ, forma aramea de invocación tradicional, recogida por el nominativo-vocativo griego), es traducido por *abba fadar*. Al parecer, habiendo querido evitar el traductor **abba atta*, recoge la vieja palabra, usual en los demás dialectos germánicos y que ha dejado incluso en gótico el derivado *fadrein*, «linaje, padres»; por lo demás, en todas partes el griego *patḗr* es traducido por *atta*, incluido en la fórmula *atta unsar*, «nuestro Padre». ¿A qué se debe que **pəter* no aparezca en hitita ni en antiguo eslavo? No se responde a esta cuestión si uno se contenta con decir que **atta* es una forma familiar de **pəter*. El verdadero problema es mucho más importante: ¿**pəter* designa propia y exclusivamente la paternidad física?

El término **pəter* se impone en el empleo mitológico. Es la calificación permanente del dios supremo de los indoeuropeos. Figura en vocativo en el nombre divino *Júpiter:* la forma latina *Jūpiter* ha salido de una fórmula de invocación: **dyeu pəter*,

«¡Cielo padre!», que abarca exactamente el vocativo griego *Zeû páter* (Ζεῦ πάτηρ). Al lado de *Júpiter* se nos ha conservado el nominativo *Diēspiter*, que responde al védico *dyauḥ pitā*. A los testimonios del latín, del griego, del védico, se añade el del umbro *Iupater*, y, por último, una forma menos conocida, pero interesante *Deipáturos* (Δειπάτυρος), glosada en Hesiquio: θεὸς παρὰ Στυμφαίοις, «dios de los estinfeanos», habitantes de Stymphaea, ciudad de Epiro. En esta región, de antiguo poblamiento ilirio, una parte de la herencia iliria se mantiene a través del dorio: la forma *Deipáturos* debe ser un vocativo de origen ilirio. El área de esta apelación divina es lo bastante amplia para que tengamos derecho a referir al período indoeuropeo común el empleo mitológico de ese nombre del «padre».

Ahora bien, en esta figuración original, la relación de paternidad física está excluida. Estamos fuera del parentesco estricto y **pəter* no puede designar al «padre» en el sentido personal. No se pasa tan fácilmente de una acepción a otra. Se trata de dos representaciones distintas y pueden, según las lenguas, mostrarse irreductibles una a otra. Para hacer visible esta diferencia, revisaremos las observaciones del misionero W. G. Ivens, que ha relatado su experiencia en el Pacífico occidental. Al intentar traducir los Evangelios al melanesio, lo más difícil, dice, es traducir el *Pater noster*, porque ningún término melanesio responde a la connotación colectiva de Padre, «La paternidad no es en esas lenguas más que una relación personal e individual»[1]; un «padre» universal es inconcebible entre ellos.

La repartición indoeuropea responde, en líneas generales, al mismo principio. Este «padre» personal es *atta*, único representado en hitita, en gótico, en eslavo. Si en estas lenguas, el término antiguo, **pəter* ha sido suplantado por *atta*, es que **pəter* era ante todo término clasificatorio: de esto hallaremos confirmación estudiando el nombre del «hermano».

En cuanto a la palabra *atta* misma, varios rasgos ayudan a definirla. Su forma fonética la clasifica entre los términos «familiares», y no es fortuito que se encuentren para «padre» nombres semejantes o incluso idénticos a *atta* en lenguas muy diversas y no emparentadas, en sumerio, en vasco, en turco, etc. Además, *atta* no puede ser separado de *tata* que, en védico, en griego, en latín y en rumano, es una manera infantil, tradicional, de interpelar afectuosamente al padre. Por último, como se verá a propósito del adjetivo germánico «noble»: **atalos* > *edel, adel*[2], este apelativo ha producido varios derivados que tienen su lugar en el vocabulario de las instituciones.

De donde se deduce que *atta* debe ser el «padre nutricio», aquel que educa al niño. De ahí se deriva la diferencia entre *atta* y *pater*. Los dos han podido coexistir y coexisten, en efecto, bastante ampliamente. Si *atta* ha prevalecido en una parte del dominio, es probablemente a consecuencia de cambios profundos en las concepciones religiosas y en la estructura social. Efectivamente, allí donde sólo está en uso *atta*, no quedan huellas de la antigua mitología en la que reinaba un dios «padre».

Para el nombre de la «madre» se observa aproximadamente la misma distribución de formas: el término i.e. **māter* está representado por scr. *mātar-*, av. *mātar*, arm. *mayr*, gr. *mḗtēr* (μήτηρ), a. irl. *mathir*, a. esl. *mati*, a.a.a., *muotar*. Pero el hitita dice *anna-*, que forma pareja con *atta*, «padre», cfr. lat. *anna*, gr. *annís* (ἀννίς), «madre de

---

[1] W. G. Ivens, *Dictionary and Grammar of the Language of Saea and Ulawa, Salomon Islands*, Washington, 1918, p. 166.

[2] II parte, libro 1, cap. 8.

la madre o del padre». Los nombres del padre y de la madre son de formación simétrica; implican una misma final en *-ter,* que se constituye como sufijo característico de los nombres de parentesco y que ulteriormente se ha extendido en varias lenguas al conjunto de los nombres de la familia[3].

No podemos analizar **pəter* ni **māter;* es, por consiguiente, imposible decir si desde el principio la final era un sufijo. En cualquier caso, ese *-ter* no es ni el morfema de los nombres de agente ni el de los comparativos: sólo se puede constatar que, salido de **pəter* y **māter,* se ha convertido en indicio de una clase léxica, la de los nombres de parentesco. Por eso, se ha generalizado en otros términos de esta clase.

Es probable que los dos nombres de la «madre», **māter* y **anna,* respondan a la misma distinción que **pəter* y **atta* para el «padre», porque «padre» y «madre», bajo sus nombres «nobles», sostienen representaciones simétricas en la mitología antigua: «cielo-padre» y «tierra-madre» forman pareja en el Rig Veda.

Además, sólo el grupo hitita ha hecho de *anna-* (luvita *anni-)* el término para «madre», como *atta-* (luvita *tati-),* para «padre». Por otra parte, el sentido de **anna* es bastante vago: lat. *anna,* débilmente atestiguado, parece designar la «madre nutricia», y no concuerda con el griego *annís,* dado por una glosa de Hesiquio como la «madre de la madre o del padre». Términos de esta naturaleza no implican referencia precisa en el orden del parentesco.

El nombre del «hermano», es i.e. **bhrāter,* según la conformidad del sánscrito *bhratar-,* av. *brātar,* arm. *eł̄bayr,* gr. *phrā́tēr* (φράτηρ), lat. *frāter,* a. irl. *brathir,* got. *broþar,* a. esl. *bratrŭ, bratŭ,* a. prus. *brati,* tok. *prācer.* El nombre hitita es aún desconocido. La forma armenia se puede explicar fonéticamente por una metátesis inicial: *bhr-* > *(a)rb-,* que ha entrañado una disimilación de dos *r* consecutivas en *l-r.*

Un hecho importante que no aparece en este cuadro es que el griego tiene, bajo la forma de *phrā́tēr,* el correspondiente de *bhrāter,* pero en el vocabulario del parentesco **bhrāter* es reemplazado por *adelphós* (ἀδελφός) (de donde *adelphḗ,* ἀδελφή, «hermana»). Una sustitución como ésta no podría ser un accidente de vocabulario; responde a una necesidad que interesa al conjunto de las designaciones de parentesco.

Según P. Kretschmer[4], la sustitución de *phrā́tēr* por *adelphós* sería debido a una manera nueva de considerar la relación de hermano, que habría hecho de *phrā́tēr* el nombre del *miembro de una fratría.* Efectivamente, *phrā́tēr* no designa al hermano de sangre; se aplica a aquellos que están vinculados por un parentesco místico y se consideran los descendientes de un mismo padre. Pero, ¿es por eso una innovación del griego? En realidad, el griego conserva aquí la significación «amplia» del i-e. **bhrāter* que reflejan aún ciertas instituciones religiosas del mundo itálico: los «Hermanos Arvales» *(fratres aruales)* en Roma, los hermanos Atiedios *(fratres Atiedii)* entre los umbros, son miembros de cofradías. Allí donde estas asociaciones permanecían vivas y donde sus miembros tenían un estatuto particular, hubo que especificar por un término explícito al «hermano de sangre»: en latín, para el hermano consanguíneo, se dice *frater germanus,* o simplemente *germanus* (español *hermano,* portugués *irmão*), hermano de matriz, en cierta forma. Asimismo, en antiguo persa, cuando Darío, en las proclamaciones reales, quiere hablar de su hermano consanguíneo, añade *hamapitā, hamatā,* «del mismo padre, de la misma madre», como en griego

[3] Cfr. más adelante, pp. 167 y ss.

[4] *Glotta,* vol. II, 1910, pp. 201 y ss.

*homo-pátrios, homo-mētrios*. En efecto, «hermano» se define por relación a «padre», que no designa necesariamente al «genitor».

En virtud de estas relaciones, **bhrāter* denotaba una fraternidad que no era necesariamente consanguínea. Las dos acepciones han sido distinguidas en griego. Se ha conservado *phrắtēr* para el miembro de una fratría, e instituido un término nuevo, *adelphós* (literalmente, «nacido de la misma matriz») para el «hermano de sangre». La diferencia se manifiesta además por un hecho poco observado: *phrắtēr* no existe, por así decirlo, en singular; sólo se usa el plural. Por el contrario, *adelphós*, que apunta a un parentesco individual, es frecuente en el singular.

Desde entonces, las dos relaciones se encontraban no solamente distinguidas, sino polarizadas por su referencia implícita: *phrắtēr* se define por relación al mismo padre, *adelphós* por relación a la misma madre. En adelante, sólo la ascendencia materna común es dada como criterio de fraternidad. De pronto, esta designación nueva tiene lugar entre individuos de sexo diferente: *adelphós*, «hermano», ha arrastrado al femenino *adelphḗ, «hermana», lo cual ha perturbado la terminología antigua.*

La «hermana» es una denominación específica: indoeuropeo **swesor*, representada por el scr. *svasar*, av. *xᵛanhar*, arm. *kᶜoyr* (resultado fonético de **swesor*), lat. *soror, got. swistar, a. esl. sestra*, tok. *ṡar*.

Aparentemente, a este cuadro le falta el griego, aunque el correspondiente griego de **swesor* se haya conservado bajo la forma *éor* (ἔορ). Pero no es más que una supervivencia recogida por glosadores. Así como *phrắtēr* muestra un sentido particular, la palabra *éor*, correspondiente fonéticamente a **swesor*, es dada con sentidos discordantes. Es glosado θυγάτηρ, «hija»; ἀνεψιός, «primo», y ἔορες· προσήκοντες, «parientes». El término, bastante vago, se aplicaba a un grado de parentesco del que ya no se tenía conciencia clara. Esta desaparición resulta de la creación de *adelphḗ*, «hermana», producido a su vez por la transformación del término para «hermano».

¿Cuál es el sentido propio de **swesor*? Esta forma tiene un interés excepcional, debido a que se la puede analizar como un compuesto **swe-sor*, formado de **swe*, bien conocido como término de relación social[5] y de un elemento *-*sor* que se encuentra en compuestos arcaicos donde denota el femenino: los números ordinales antiguos para «tercero» y «cuarto» comportan, al lado del masculino, formas de femenino caracterizadas por el elemento *-*sor:* celt. *cethe*oir, védico *cata*sra, avéstico *čata*ṅrō, formas todas salidas de **kʷete-sor*.

Es probable que ese *-*sor* sea un nombre arcaido de la «mujer». Lo reconocemos en iranio bajo la forma *har-* en el radical de av. *hāiriši*, «mujer, hembra», donde ha sido sufijado en *-iš-ī*, con el morfema que se encuentra en scr. en el femenino *mahiṣī*, «reina». Es posible también que scr. *strī* (<**srī*), «mujer», sea una feminización secundaria del antiguo **sor*. También se puede identificar los dos elementos del compuesto **swe-sor*, etimológicamente «el ser femenino del grupo social *swe*». Una designación paralela pone a la «hermana» en un plan completamente distinto que el «hermano»: no hay simetría entre los dos términos. La posición de la hermana se definiría, por tanto, por relación a una fracción social, el *swe* en el seno de la «gran familia» donde se mantienen los miembros masculinos. Llegado el momento, habrá ocasión de examinar más particularmente el sentido de *swe*.

A diferencia de la palabra para «hermana», no disponemos del medio para anali-

---

[5] Cfr. más adelante, p. 213.

zar el nombre del «hermano», salvo aislando la misma final *-ter* que en «padre» y «madre»; pero ninguna explicación da cuenta del radical **bhrā-*. Es inútil relacionarla con la raíz **bher-* del latín *ferō*, porque ningún empleo conocido de las formas de esta raíz lleva al sentido de «hermano». No podemos interpretar **bhrāter* como tampoco **pəter* y **māter*. Los tres son herederos del fondo indoeuropeo más antiguo.

## CAPÍTULO 2

# ESTATUTO DE LA MADRE Y FILIACIÓN MATRILINEAL

*Sumario.* Entre otros indicios del difuminado papel jurídico de la madre en la sociedad indoeuropea, hay que citar la ausencia de un **mātrius* frente a *patrius*.

No obstante, el vocabulario, sobre todo el griego, conserva el recuerdo de estructuras sociales completamente diferentes, y probablemente no indoeuropeas: la existencia de un Zeus *Héraios* y de una pareja conyugal antigua Hera-*Heraclés*, los nombres griegos del «hermano» – *adelphós*, literalmente «salido del mismo seno», y *kasígnētos* «id.»– no pueden explicarse por referencia a un sistema de filiación patrilineal.

Pero en la época histórica, eso no son más que recuerdos: Zeus *Héraios* es un *hápax* y, a pesar de su etimología, *kasígnētos* (que ha podido sustituir por un instante a *phrắter* como término clasificatorio) y *adelphós* designan al «hermano» como términos de parentesco patrilineal.

Todos los hechos hasta ahora expuestos nos llevan a reconocer la primacía del concepto de paternidad en indoeuropeo. También ayudan, por contraste, a apreciar las desviaciones que podemos observar de este principio. Esta primacía se ve corroborada por menudos indicios de carácter lingüístico, que no siempre son visibles, pero que toman su valor cuando se los retrotrae a su origen.

Uno de estos hechos es la creación del término latino *patria*, «patria», sobre *pater*. Pero esta derivación no ha podido hacerse directamente. La veremos mejor considerando los adjetivos que se han sacado de *pater* y de *mater*.

El adjetivo derivado de *pater* es *patrius*. Tenemos ahí un adjetivo que sale exclusivamente del mundo del «padre»; no hay correlativo para la «madre»; no existe **matrius*. El motivo es, evidentemente, la situación legal de la madre; el derecho romano no conoce institución a la que convenga un adjetivo **matrius*, que pondría en posición igual a «padre» y «madre»; la *potestas* es exclusivamente *patria*. Según este derecho, no hay ni autoridad ni posesión que pertenezca en propiedad a la madre. Del lado de *mater*, el adjetivo derivado es totalmente diferente, es *maternus*, sobre cuya formación habremos de volver.

Podría creerse que hay, al menos, un derivado común a *pater* y a *mater*, el que deriva en *-monium*, puesto que *matrimonium* es paralelo de *patrimonium*. De hecho ahí no hay más que una simetría completamente externa. Como se verá más adelante, las dos formaciones no son correlativas ni indican la misma función[1]. Ahí se manifiesta

---

[1] Sobre *matrimonium*, cfr. más adelante, cap. 4.

aún, por indicios morfológicos, la desigualdad de naturaleza que separa los dos conceptos.

Se sabe que una de las sociedades indoeuropeas que han conservado durante más tiempo la estructura antigua es la de los eslavos del sur, entre quienes se encuentra, aún en nuestros días, la forma de familia denominada *zadruga.* Vinsky[2] ha observado de cerca el funcionamiento, la composición de esta «gran familia». Agrupando la mayoría de las veces una veintena de miembros, a veces treinta y hasta sesenta, raramente más, la *zadruga* es un conjunto mucho más considerable que las familas restringidas que nosotros vemos habitualmente: reúne otras tantas de estas familias restringidas con hijos que viven en el hogar común. Esta familia es de tipo rigurosamente patriarcal. Sin embargo, un extranjero puede entrar en la familia desposando a la hija: por la heredera se continúa el linaje. El yerno es incorporado a su nueva familia hasta el punto de perder su estatuto propio; llega incluso a tomar el nombre de su mujer, llamándole los demás miembros por un adjetivo posesivo derivado de este nombre. Después es llamado por el nombre de la familia de su mujer así como sus hijos, y su nombre propio ya no tiene función social.

Pero hay también datos que apuntan en sentido inverso, sobre todo en la sociedad griega antigua. Más arriba hemos estudiado una particularidad propia del griego y que le separa de las demás lenguas indoeuropeas, la designación del «hermano» por *adelphós,* instituyendo una fraternidad couterina. No es ése el único término que denomina al «hermano» en relación con la madre. Un término simétrico, del mismo sentido es el adjetivo *homogástrios* (ὁμογάστριος) con el doblete *ogástōr* (ὀγάστωρ) literalmente «co-uterinus». Parece que hay ahí un indicio antiguo de cierta preponderancia de la mujer.

La mitología griega ofrece varias pruebas de ello. Consideremos, por ejemplo, la gran pareja divina, prototipo mismo de la pareja: Zeus y Hera, unidos por el *hieròs gámos,* ilustrando el poder marital del esposo, dueño supremo de los dioses. A. B. Cook, autor de una obra monumental sobre Zeus[3], ha estudiado este *hieròs gámos.* Según él, la unión de Zeus y Hera no es un dato original, aparece hacia el siglo V antes de nuestra era, y como para normalizar un estado más complejo de la leyenda. Antes había dos parejas distintas: por un lado, Zeus y cierta compañera; del otro, cierto dios y Hera. Hay una prueba en el calendario ritual de Atenas donde se menciona una ofrenda a *Zeùs Héraîos* (Ζεὺς Ἡραῖος), caso probablemente único en que un dios es designado por el nombre de su mujer: en ese estado de la leyenda, Zeus está subordinado a Hera. Cook[4] ha recogido testimonios que muestran que en Dodona, el santuario más venerable de Zeus, la esposa del dios no era Hera, sino *Diṓnē* (Διώνη): entre los habitantes de Dodona, Hera se llama Dione, afirma Apolodoro. *Diṓnē* es un adjetivo derivado de Zeus. La figura divina de Dione está sacada del nombre de Zeus y representa su emanación.

Por su parte, Hera es soberana; en particular, en Argos. Ahora bien, el personaje que le está asociado es Heracles, nieto de Hera en la forma más ordinaria de la tradición. Pero ciertos hechos, los celos de Hera, por ejemplo, parecen indicar una relación conyugal y no maternal. Verosímilmente puede considerase a Heracles como un «príncipe consorte» de Hera en tiempos muy antiguos.

---

[2] Vinsky, *La grande famille des Slaves du sud. Étude ethnologique,* Zagreb, 1938.

[3] A. B. Cook, *Zeus,* III (1941), pp. 1025-1065.

[4] Id. *The Classical Review* (First Series), XIX, 365 y 416.

No hay, por tanto, una sola pareja, sino dos: Zeus y Dione, por un lado; Hera y Heracles, por otro. Se han fundido en una sola, en la que la gran diosa es la esposa del gran dios: Zeus y Hera están, en adelante, juntos. Es, por tanto, verosímil que las formas primitivas de la leyenda conserven el recuerdo de un papel mayor correspondiente a la mujer.

El mismo rasgo va a salir de una confrontación entre dos nombres griegos del «hermano», *adelphós* (ἀδελφός) y *kasígnētos* (κασίγνητος). La noción del *phrấtēr,* con la de *phrātría,* se encuentra nítidamente en una tradición (jonia de origen, al parecer) relativa a la fiesta de los Apaturias, Ἀπατούρια, durante la cual, en el segundo día, tenía lugar el sacrificio a *Zeus Phrátrios (Apatoúrios),* así como a *Athēnaía phratría (Apatouría).* La etimología de *Apatoúria* es evidente. Ya los antiguos interpretaban la palabra por *homopátria* (ὁμοπάτρια); es la fiesta de aquellos que tienen el mismo «padre»: *apátores* (ἀπάτορες), lo que equivale a *phrấteres,* puesto que los *phrấtēr* son aquellos que descienden del mismo *patḗr.* Aquí surge la noción del linaje masculino y patriarcal.

Consideremos ahora la palabra *kasígnētos.* Pertenece a la antigua lengua poética, pero no es de la misma tradición dialectal que *apatoúrios,* que parece jonio: *kasígnētos* es eolio, «aqueo» (de tipo chipriota). El sentido primero es este de *adelphós,* según empleos como éste: κασίγνητον καὶ ὄπατρον (Il. 11, 257; cfr. 12, 371), que equivale a decir: «de la misma madre y del mismo padre», confirmado por Il. 3, 228: αὐτοκασιγνήτω τώ μοι μία γείνατο μήτηρ, «los dos hermanos que mi madre me había dado», a propósito de Cástor y Pollux. La formación es la de un compuesto en el que el primer término *kásis,* «hermano, hermana» (en Esquilo), ha sido reforzado por el adjetivo verbal *-gnētos,* «nacido, de nacimiento».

Pero un empleo de *kasígnētos* parece molesto: «Hector lanza una llamada a todos sus *kasígnētoi.* Y ante todo, se dirige al hijo de Hikētaón, al orgulloso Melanipo.» (Il. 15, 545-7). De este modo, Melanipo, hijo de Hiketaón, figura entre los hermanos de Héctor. Pero este personaje no es su hermano: es hijo de Hiketaón y no de Príamo. Los antiguos ya lo observaban: los escoliastas traducen aquí *kasígnētoi* por el término vago *sungeneîs* (συγγενεῖς), «parientes»: aún en esta época, entre los jonios, los *sungeneîs* son llamados *kasígnētoi.* Hoy podemos ser más precisos. Según la genealogía del personaje, indicada por lo demás en la Ilíada, Melanipo es hijo de Hikētaón, hermano de Príamo. Por tanto, es exactamente el hijo del hermano del padre de Héctor. Así, *kasígnētos* no designa aquí al hermano salido del mismo padre, sino al «hermano» salido del hermano del padre, es decir, para nosotros el «primo».

Sacamos de ello dos conclusiones: 1) este parentesco es necesariamente de tipo clasificatorio, y de este modo *kasígnētos* se une a *phrấtēr* y *apátōr;* 2) *kasígnētos* como *adelphós,* y probablemente por sinonimia, se ha desviado de su significación etimológica, que debía referirse a la madre, para entrar en la filiación exclusivamente «paterna»; se ve, pues, que a pesar de la persistencia de tradiciones locales, quizá extrañas, la fuerza de las concepciones indoeuropeas ha devuelto estos conceptos aberrantes a la norma primitiva.

Encontramos confirmación en la glosa del laconio: κάσιοι· οἱ ἐκ τῆς αὐτῆς ἀγέλης ἀδελφοί τε καὶ ἀνεψιοί. Se denominaba *kásioi* a los hermanos y los primos de la misma ἀγέλη, de la misma «banda». Los hijos llamados *kásioi* están organizados en una «banda», porque, siendo hermanos y primos, se reconocen el mismo «padre».

Tal es esta historia compleja donde se ve que, cuando una cultura se transforma,

emplea términos nuevos para suplir los términos tradicionales, cuando éstos se encuentran cargados de valores específicos. Es lo que ocurre con la noción de «hermano» en iberorromano. En tanto que término de parentesco, el *frater* del latín ha desaparecido, reemplazado por *hermano* es español, *irmão* en portugués, es decir, lat. *germanus*. La razón es que, a raíz de la cristianización, *frater*, y también *soror*, habían tomado un sentido únicamente religioso, «hermano y hermana en religión». Se han necesitado términos nuevos para el parentesco natural, al convertirse *frater* y *soror*, en cierta forma, en términos de clase, relativos a un nuevo parentesco clasificatorio, el de la religión. Asimismo, en griego ha habido que diferenciar dos tipos de parentesco, y al no tener *phrā́tēr*, curso más que como término clasificatorio, forjar, para «hermano» y «hermana» consanguíneos, términos nuevos.

Estas creaciones léxicas perturban a menudo las denominaciones antiguas. Cuando en griego se designó a la hermana por la forma femenina *(adelphḗ)* del término para «hermano» *(adelphós)*, se introdujo un cambio radical en el estado indoeuropeo. El contraste antiguo entre «hermano» y «hermana» se apoya en la siguiente diferencia: todos los hermanos forman una fratría salida místicamente del mismo padre; pero no hay «fratrías» femeninas. Mas cuando, en una nueva concepción del parentesco, la relación de consanguinidad se pone de relieve, y ésa es la situación en griego histórico, un término descriptivo se hace necesario, y debe ser el mismo para el hermano y la hermana; la denominación nueva no se distingue más que por los indicios morfológicos del género *(adelphós* y *adelphḗ)*. Hechos, en apariencia menudos como éste, nos hacen tomar conciencia de la transformación profunda que ha alcanzado en griego el vocabulario del parentesco.

CAPÍTULO 3

# EL PRINCIPIO DE LA EXOGAMIA Y SUS APLICACIONES

*Sumario.* Sólo la regla del matrimonio entre primos cruzados, cuya aplicación hace que el mismo personaje sea el padre de mi padre y el hermano de la madre de mi madre, permite comprender que el latín *auunculus,* derivado de *auus,* «abuelo paterno», significa «tío materno».

Corrrelativamente *nepos,* el «sobrino» (criado por su tío materno, pero sometido a la rigurosa patria potestad), adopta, al lado de este sentido antiguo —garantizado, entre otros por el gr. *anepsiós,* «primo», literalmente «co-sobrino»—, el de «nieto» en todas las partes en que se impone, con rigor creciente, el sistema patrilineal indoeuropeo.

A la inversa de *nepos,* la designación del «hijo» —«generalmente como «brote»— presenta una diversidad bastante grande en las lenguas indoeuropeas: se puede ver ahí la huella de una estructura del parentesco en la que la relación padre-hijo quedaba eclipsada por la relación tío materno-sobrino.

Un término común a la mayor parte de las lenguas indoeuropeas designa al «abuelo»; está representado por el lat. *auus* y las formas correspondientes. Pero en ciertas lenguas, el sentido ofrece una variante notable: no es ya «abuelo», sino «tío», y especialmente «tío materno».

Vamos a enumerar esas formas, procediendo por orden creciente de complejidad.

Al latín *auus* corresponde el término hitita del mismo sentido *huhhaš.* El paralelo parece sorprendente por la enorme diferencia de las formas. Se justifica en un estado arcaico del fonetismo indoeuropeo. El hitita conserva aquí un antiguo fonema laringal (escrito *h*) que ha desaparecido de las demás lenguas, pero que se manifiesta indirectamente por modificaciones de los timbres o de las cantidades vocálicas. Nosotros lo escribimos **H.* Se podrá reconstruir el prototipo común en **HeuHos.*

Como el latín *auus* y el hitita *huhhaš,* el armenio *haw,* «abuelo», ofrece la palabra sin sufijación. La *h* inicial del armenio nada tiene que ver con la del hitita: ésta es una aspiración secundaria debida a un fenómeno reciente: etimológicamente, la forma armenia supone una antigua inicial vocálica. La misma aspirada histerógena se ha desarrollado en el nombre armenio paralelo de la «abuela», *han,* que se compara con el hit. *hannas,* «abuela», lat. *anus,* «mujer anciana»; griego *annís,* glosado, «madre de la madre o del padre»; antiguo-alto-alemán *ana,* «abuela», etc.

Frente al hit. *huhhaš,* lat. *auus,* arm. *haw,* «abuelo», las formas de las demás lenguas se reparten en grupos particulares. En primer lugar, tenemos el grupo del eslavo y del báltico: a. eslavo *ujĭ,* antiguo **auios;* en báltico: a. prusiano *awis,* lituano *avýnas.* En cuanto al sentido observamos que el balto-eslavo **auios* significa «tío». El lituano *avýnas,* derivado de segundo grado, designa especialmente al hermano de la madre, al tío materno.

Las formas célticas constituyen dos desarrollos distintos. Por un lado, a. irl. *aue*, medio irl. *ōa* se apoyan también sobre **auios*, pero designan al «nieto», es decir, lo inverso de lo que se espera, anomalía que hay que estudiar con el nombre de «nieto». Por otro lado, galés *ewythr*, bretón *eontr*, suponen un derivado **awen-tro-* y significan «tío».

En germánico, tenemos una serie de derivados con sufijo *-n*, formando un nuevo radical **awen-:* en gótico, este **awen-* no está representado, por azar, más que en el femenino *awo*, «abuela» (dat. sing. *awon*); el masculino está atestiguado por el islandés *afe*, «abuelo». Este tema **awen-* es presumible en el antiguo-alto-alemán *ōheim*, al. *Oheim*, «tío», que se reconstruye hipotéticamente en un compuesto **awun-haimaz*. No se sabe cómo interpretar el segundo elemento; sería, bien un derivado del nombre de la residencia (*Heim*, cfr. ingl. *home*, «aquel que tiene la residencia del abuelo» (?)), bien una forma nominal de la raíz **kʷei-* (gr. *timḗ*,, τιμή), «aquel que tiene la consideración (?) del abuelo»; pero esta raíz no aparece de más formas en germánico. En esta reconstrucción todo queda incierto, y es una lástima para el análisis del sentido. En cualquier caso, a.a.a. *ōheim*, y las formas correspondientes a. inglés *ēam*, a. frison *ēm*, significan, asimismo, «tío» y no «abuelo».

Estos son los datos, repartidos según su formación. Se observará, sin embargo, que no todas las lenguas figuran en ellos: faltan el griego y el indoiranio. Estos dos grupos dialectales tienen términos nuevos. En griego, «abuelo» se dice *páppos* (πάππος), nombre de llamada y término infantil; no es homérico, pero es el único conocido en prosa, entre los escritores y en las inscripciones. En sánscrito, «abuelo» se dice *pitāmaha-*, compuesto descriptivo cuyos dos elementos están en un orden insólito. Se ha explicado como una imitación del compuesto con redoblamiento intensivo, *mahāmaha*, «muy grande, todopoderoso»; lo que denuncia la fecha reciente de tal designación. Por lo demás, el indio no concuerda aquí con el iranio, que tiene una palabra distinta, avéstico y antiguo persa, *nyāka*, «abuelo», persa *niyā*, término carente de parentesco etimológico.

Ahora se discierne el gran problema que plantea la evolución del sentido entre i.e. **awos* y sus derivados y compuestos. Que estos derivados se hayan formado por medio de sufijos en *-yo*, *-en*, no puede explicar nada. Se trata de saber cómo a partir del nombre del «abuelo» se ha llamado al «tío materno». La cuestión no se plantea solamente en los diferentes grupos dialectales, sino en el seno mismo del latín, dado que, al lado de *auus*, el diminutivo *auunculus*, «el pequeño *auus*», es el nombre del «tío». El problema está planteado desde la antigüedad y ha sido discutido a menudo; se encuentra ya en Festo: *auun- culus*, «matris meae frater (hermano de mi madre, y no de mi padre) traxit apellationem ab eo quod... tertius a me, ut auus... est» (porque ocupa el tercer grado en relación conmigo, como el «abuelo), o bien, otra explicación, «quod aui locum obtineat et proximitate tueatur sororis filiam» (... porque ocupa el lugar del abuelo y se encarga de velar por la hija de su hermana). Nunca designa al tío *materno*.

Inmediatamente surge una idea: si *auunculus* se relaciona con *auus*, ¿no es porque *auus* designaba al abuelo materno?; *auunculus* debería explicarse entonces como el hijo del verdadero *auus*. Delbrück lo ha supuesto, y Eduard Hermann ha insistido en esta explicación[1]. Esta idea no es de recibo ni en la teoría ni en la práctica. No se pueden tomar los ejemplos de *auus* recogidos en el *Thesaurus;* ninguna impone el sentido

[1] *Göttinger Nachrichten*, 1918, pp. 214 y ss.

de «abuelo materno». Todas las definiciones de los antiguos remiten *avus* al linaje paterno: en los *Origines* de Isidoro de Sevilla, se lee: «*auus* pater patris est; patris mei pater auus meus est». Cuando se enumera a los antepasado se hace siempre partiendo de *pater,* y se nombra *pater, auus, proauus,* etc. Para el abuelo materno, se especifica *auus maternus.* Asimismo, en hitita, *huhhaš* es exclusivamente el abuelo paterno; tenemos una prueba subsidiaria en el plural *huhhanteš*, que designa a los padres, los antepasados, los abuelos; es en el linaje paterno donde se inscriben los antepasados.

Para la cuestión de hecho, es lo que tenemos; consideremos ahora la razón de la teoría. En un sistema de parentesco clasificatorio, no se atribuye al padre de la madre ninguna importancia particular. En filiación agnática, se tiene en cuenta al padre, al padre del padre; en filiación uterina, al hermano de la madre. Pero el padre de la madre no tiene lugar especial. De donde se deduce que jamás habría podido designar a un personaje tan importante como el tío materno *auunculus,* en función de un *auus* que sería el padre de la madre, cuyo papel está tan poco caracterizado.

La dificultad que la filología no puede resolver por sí sola encuentra su solución en la estructura del parentesco exogámico. Hay que imaginarse la situación de EGO por relación a su *auus* y a su *auunculus.* Hay que imaginársela por un esquema que indique las relaciones de parentesco al cabo de dos generaciones. Habrá que recordar que, según el principio de exogamia, los sentidos diferentes pertenecen siempre a mitades diferentes; sólo hay matrimonios posibles entre miembros de mitades opuestas.

Durand I es el *auus,* el padre del padre de EGO. Al mismo tiempo, Durand I es el hermano de la madre de la madre de EGO; *auus* designa, por tanto, en el mismo personaje, al padre del padre y al hermano de la madre de la madre; es decir, el tío-abuelo materno: la doble relación con EGO de este personaje único deriva automáticamente del matrimonio de primos cruzados. A partir de Dupont II comienza de nuevo el mismo esquema: el hijo de Dupont I se casa con la hija de la hermana de su padre, su prima carnal; así siempre, el *auus* es abuelo paterno y tío-abuelo materno. En suma, Durand I es el padre del padre (o *auus*) de Durand III, que es EGO. Pero Durand I es al mismo tiempo el hermano de la madre de Dupont II, que es, a su vez, el hermano de la madre de Durand III (EGO). Para EGO, Durand I será el *avus* y Dupont II, el *auunculus.*

Partiendo de EGO, el hermano de su madre, su *auunculus,* es el hijo de la hermana del padre de su padre, de su *auus.* Y así siempre. En este sistema, el parentesco se establece entre hermano e hijo de hermana, entre tío materno y sobrino, mientras que en filiación agnática se establece de padre a hijo.

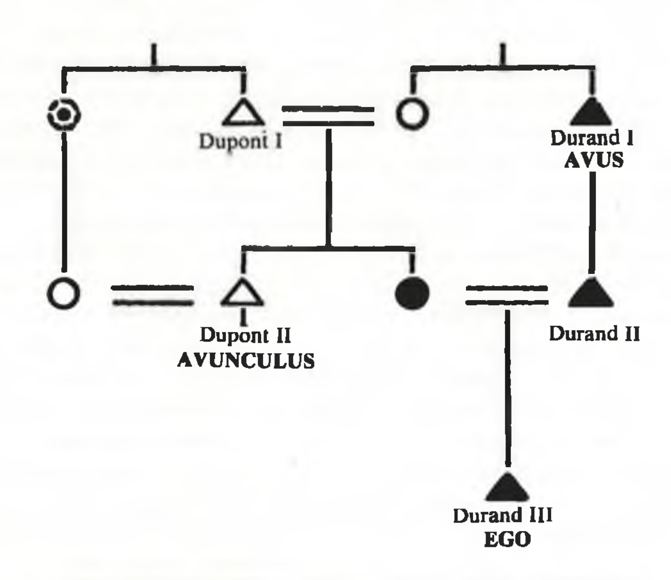
A partir de este momento, si *auus* se refiere en realidad al tío abuelo materno, el tío materno podrá ser llamado: «pequeño *auus*» o *auunculus.* Esta solución es una simple consecuencia de las necesidades del sistema. Uno se ve llevado a plantear para *auus* el sentido de «tío abuelo materno» antes que el de «abuelo»: un mismo personaje, el hermano de la madre de la madre, es al mismo tiempo padre del padre. En su magistral obra sobre la antigua sociedad china, Granet[2] encuentra esta misma correspondencia: el abuelo agnático es siempre el tío abuelo materno. Esta regla se aplica también en otras sociedades: tiene el carácter típico de una regla necesaria.

El latín, reinterpretado de esta obra, aporta un testimonio capital; pero en fecha histórica no muestra más que la significación agnática de *auus* como «abuelo, padre

---

[2] GRANET, *Civilisation chinoise,* 1929, p. 257.

# EL PARENTESCO RESULTANTE




| | Dupont | Durand | otro |
|---|---|---|---|
| Hombre | △ | ▲ | |
| Mujer | ○ | ● | ◌ |
| ═ Alianza | | — Filiación | |

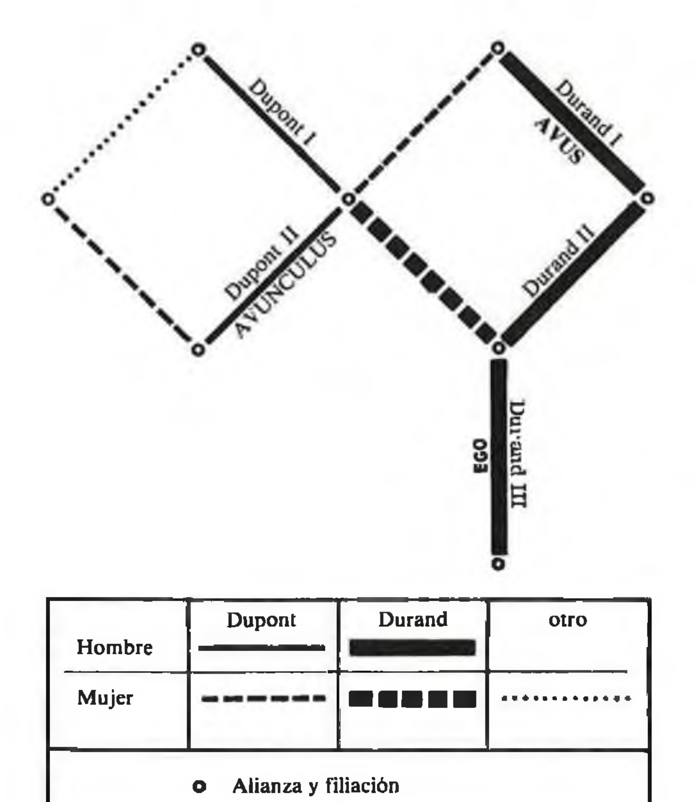
*Esquemas establecidos por Bertin, que los define en los siguientes términos:*

Los dos esquemas que aparecen en estas páginas representan, de forma distinta, las relaciones de orden genealógico.

En ambos casos, la información es la misma: individuos y, entre ellos, relaciones.

En el esquema superior (un tradicional árbol genealógico), los individuos están representados por puntos (de forma diferente según los sexos, negros o blancos según las familias), y las relaciones por trazos (de dibujo diferente según la naturaleza de esas relaciones: filiación o alianza).

## DEL MATRIMONIO DE PRIMOS CRUZADOS




| | Dupont | Durand | otro |
|---|---|---|---|
| Hombre | ———— | ▬▬▬▬ | |
| Mujer | — — — — — | ■ ■ ■ ■ ■ | ··········· |
| o Alianza y filiación | | | |

El esquema superior, menos clásico, exige sin duda un esfuerzo de adaptación: los individuos están representados aquí por trazos (diferentes según los sexos y las familias), sus relaciones por un punto (que representa por sí solo alianza y filiación). Pero el dibujo obtenido valoriza mejor la relación particular de primos cruzados aquí estudiada. Este segundo sistema de representación tiene además la ventaja de permitir analizar una información genealógica infinitamente más compleja y ramificada, y de hacerla legible (cosa que no permitía el primer grafismo).

(Cfr. los ejemplos de redes, en *Sémiologie graphique* de Jacques Bertin, Mouton-Gauthier-Villars, París, 1967, pp. 269 y ss.)

del padre». La relación etimológica con *auunculus* implica y pone de manifiesto otro tipo de filiación, debido a que el *auunculus* es el hermano de la madre.

Esta estructura general condiciona los diversos elementos que engloba. Nos vemos llevados a una concepción estructural del parentesco indoeuropeo y del vocabulario de este parentesco, porque hay clases y relaciones entre las clases. Esto permite comprender la variedad de los términos y la disimetría para la designación de tíos y tías en latín: *patruus* para el «hermano del padre», pero *auunculus* para «el tío materno», en femenino, *matertera,* hermana de la madre, la «casi madre», pero *amita* hermana del padre. La relación de fraternidad entre seres de igual sexo los pone en la misma clase. Por ser el hermano del padre o la hermana de la madre del mismo sexo que el personaje en función del cual se definen, los términos que los designan son derivados del término primario. Pero el hermano de la madre o la hermana del padre, que son de sexo opuesto, tienen términos diferentes: ahí tenemos una ilustración del principio de la exogamia.

En general, en nuestras lenguas modernas esta distinción se ha borrado. Sin embargo, no es necesario remontarse mucho para encontrar diversos indicios de la situación privilegiada que ocupaba el tío materno.

Para el antiguo mundo germánico, remitámonos a Tácito, *Germania,* XX, 5: *Sororum filiis idem apud auunculum qui ad patrem honor; quidam sanctiorem artioremque hunc nexum sanguinis arbitrantur et in accipiendis obsidibus magis exigunt tanquam et animum firmius et domum latius teneant.* «Los hijos de la hermana son tan caros a sus *auunculus* como a su padre; los hay incluso que piensan que este vínculo de sangre (el del *auunculus*) es más santo y estrecho (que el de la paternidad). Los exigen preferentemente al tomar rehenes porque de este modo tienen más fuertemente atados los espíritus, y más ampliamente a la familia.»

Entre los celtas también encontramos testimonios concordantes. Los grandes héroes de la epopeya se llaman por el nombre de su madre. Las relaciones entre Cuchulainn y el hermano de su madre Conchobar ilustran perfectamente este tipo de parentesco.

En Homero, esta estructura sigue siendo reconocible, aunque la designación del tío materno se haya renovado en *mḗtrōs* (μήτρως), derivado secundariamente rehecho sobre *pátrōs* (πάτρως) que es el equivalente del lat. *patruus.* El nombre antiguo ha desaparecido, pero la concepción antigua ha sobrevivido. En la Ilíada, los dos únicos ejemplos del término *mḗtrōs* adquieren para nosotros un relieve particular:

1) Apolo, disfrazado, se aparece a Héctor para estimularle en el momento en que desfallece; toma los rasgos de su *tío materno (mḗtrōs)* para tener más autoridad (Il. 16, 717).

2) Tlepolemo, hijo bastardo de Heraclés, ha matado al *tío materno* de Heraclés; debe huir, perseguido por el hijo y el nieto de Heraclés: con ese asesinato ha desencadenado contra él a toda su parentela (Il. 2, 661 y ss.).

Fácimente puede encontrarse otros ejemplos de este vínculo sobre los que a menudo se pasa sin verlos. Citemos solamente éste, en Herodoto (IV, 80). En el momento en que Octamasadas, rey de los escitas, se apresta a combatir contra Sitalces, rey de los tracios, este último le hace decir: «¿para qué batirnos, puesto que tú eres el hijo de mi hermana?».

En el mismo sentido aporta su testimonio un hecho de vocabulario armenio: *k<sup>c</sup>eṙi,* «tío materno», es un derivado de *k<sup>c</sup>oyr,* «hermana». Esta relación morfológica aparece claramente si se plantean los prototipos respectivos: *k<sup>c</sup>oyr* se apoya en **swesor,* y

*kʻeṙi* en **swesriyos*. El tío materno, por tanto, es designado literalmente como «el de la hermana», según su hermana que es la madre de EGO. Es un término explícito, probablemente sustituto de otro más antiguo, que subraya la especificidad del tío materno en el sistema de parentesco armenio.

De este modo, todo hace resaltar (y de una manera tanto más probatoria cuanto que los datos provienen de lenguas y de sociedades que desde hacía mucho tiempo habían llegado a ser distintas en el mundo indoeuropeo) la posición particular del «tío materno», y hace más verosímil la relación formal entre *auus* y *auunculus*.

Correlativamente, el nombre del «sobrino», término representado en todas las lenguas poco más o menos, presenta una variación de sentido simétrico: tan pronto «nieto» como «sobrino».

He aquí, en primer lugar, las formas, en sus relaciones etimológicas: scr. *napāt, naptṛ,* fem. *naptī-;* av. *napāt,* fem. *napti;* a. persa, *napā* (nom.); lat. *nepōs,* fem. *neptis;* a. lit. *nepuotis,* fem. *nepte;* a. inglés, *nefa;* a.a.a. *nefo;* a. esl. *netĭjĭ* < **neptios;* en céltico: a. irl. *nia,* gal. *nei.* Hay que citar además el griego *anepsiós* (ἀνεψιός), pero aparte: no significa «sobrino», sino «primo».

Según las lenguas, **nepōt-* es tan pronto «nieto» como «sobrino»; a veces los dos.

En védico, *napāt* es el «nieto», o más vagamente, el «descendiente»; «nieto» también en iranio, sobre todo en antiguo persa, donde se define estrictamente en la genealogía de los reyes aqueménidas. Las formas del iranio moderno, como el persa *nave,* se refieren siempre al «nieto»; para «sobrino» se emplean en persa compuestos descriptivos, «hijo de hermano» e «hijo de hermana».

A diferencia del indoiranio, las lenguas del dominio occidental, salvo el latín, toman **nepōt* en sentido de «sobrino». Si en latín *nepos* parece aplicarse indistintamente al «sobrino», al «nieto» o al «descendiente», en germánico, en eslavo y en céltico, el término correspondiente apunta al «sobrino», de hecho siempre el hijo de la hermana. Esta determinación especial del descendiente por relación al hermano de la madre deriva en latín mismo de ciertos empleos de *nepos*.

Un estudio de Joseph Loth[3] sobre el sentido de *nepos* en las inscripciones latinas de Bretaña ha mostrado que denomina siempre al hijo de la hermana; *nepos* tiene, por tanto, el mismo sentido que su correspondiente céltico *nia* en irlandés y *nei* en galés, que designan al hijo de la hermana, mientras que «hijo del hermano» se dice en irlandés *mac brathar,* término descriptivo. Además, hay en la historia y en la leyenda céltica huellas del parentesco uterino: en las inscripciones ogámicas, la filiación se establece por la madre. Pueden recogerse, incluso entre los autores latinos, importantes testimonios. Así, en Tito Livio (V, 34), el rey galo Ambigatus, queriendo aligerar su reino de una población superabundante, encarga a los dos hijos de su hermana *(sororis filios)* conducir a nuevos territorios a una parte de las tribus. No es ése un rasgo exclusivo de las sociedades célticas. Según una tradición de Lacedemonia, que Herodoto refiere (IV, 147), el poder real había sido asumido en Esparta por Thēras, tío materno de los herederos aún demasiado jóvenes para reinar y de los que era tutor.

¿Cuál es entonces el uso clásico de *nepos*? Ciertos etimologistas, ante los dos sentidos de *nepos,* «sobrino» y «nieto», que otras lenguas distinguen, han pensado que se trataba de un término vago, sin significación bien definida.

Nada de eso. Lo que se encuentra en todas las lenguas, remotándonos a la prehis-

[3] *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1922, 269 y ss.

toria de los términos, son, por el contrario, significaciones precisas que el uso ulterior puede haber extendido. Así ocurre, sobre todo, con el parentesco, donde es preciso que los términos tengan un sentido exacto, puesto que se determinan mutuamente. Mientras designa al «sobrino», *nepos* comporta a menudo un valor afectivo: el sobrino es un niño mimado, disipado, gastador. Esta connotación implica cierto tipo de relación entre el sobrino y el hermano de su madre. En efecto, los etnógrafos han observado que en las sociedades, en que la relación de tío materno a sobrino prevalece, tiene un valor sentimental inverso a la que une padre e hijo: allí donde la relación de padre a hijo es estricta, rigurosa, la otra es familiar. Y a la inversa, allí donde la relación de padre a hijo es indulgente, la relación es más rígida entre el sobrino y el tío materno; éste educa al niño, le inculca las reglas de conducta y le inicia en los ritos. Estas dos relaciones de parentesco son correlativas: jamás se sitúan en el mismo registro sentimental. Ahora bien, sabemos que en latín la relación del padre con el hijo se caracteriza por su rigor: el padre está investido del derecho sobre la vida o muerte de su hijo y, a veces, lo ejerce. En la antigua sociedad romana, la *patria potestas* se ejercía sin apelación. Debía ser templada por otra relación, precisamente la del tío con el sobrino, en el tipo de filiación que supone.

En cuanto a la dualidad de sentido «sobrino» y «nieto», la explicación nos viene dada por la relación homóloga entre el nombre del «tío» y el del «abuelo». Así como *auus,* en linaje paterno, «hermano de la madre de la madre», produce el diminutivo *auunculus* para «hermano de la madre», así, y correlativamente, el nombre del nieto puede designar al mismo tiempo al que es sobrino del hermano de la madre. Los dos cambios son simétricos: el hijo de la hija de la hermana recibe el mismo nombre que el hijo de la hermana. No obstante, la tendencia cada vez más rigurosamente patrilineal del parentesco indoeuropeo hace prevalecer con frecuencia la significación agnática: «hijo del hijo».

El término griego emparentado *anepsiós* (de **a-nept-iyo-*) significa «primo», en el sentido en que nosotros lo entendemos. La forma misma aporta un testimonio importante: el sentido literal es: «aquellos que son co-sobrinos», lo cual supone, en el punto de partida para el elemento *-nept-* no el sentido de «nieto», sino el de «sobrino». De este modo se designaban recíprocamente los «sobrinos» de hermanos y de hermanas; prueba indirecta de la prioridad del sentido de «sobrino». No obstante, el sentido de «nieto» no estaba completamente abolido en fecha protohistórica, si juzgamos a partir de la glosa de Hesiquio, que debe ser de fuente literaria: νεόπτραι· υἱῶν θυγατέρες, «*neóptrai:* hijas de los hijos». Este femenino podría ser restaurado en *νεπότραι (**nepótrai),* femenino de *νεποτήρ (**nepotér)* que designaría al hijo del hijo.

En la nomenclatura histórica, el griego tiene un término nuevo para «nieto» que es *huionós* (υἱωνός) derivado de *huiós,* «hijo» y, correlativamente, para «sobrino» un término descriptivo, *adelphidoús* (ἀδελφιδοῦς), «descendiente del hermano».

Que el nombre del «sobrino» esté emparentado con el del «hijo», por vía de derivación como en el griego *huionós,* o de composición como en el francés *petit-fils,* inglés *grand-son,* puede parecer natural. Resultarán tanto más curiosos y dignos de atención los casos en que el «nieto» se llama el «pequeño abuelo». Eso ocurre en irlandés *aue,* «nieto»: es un antiguo **auyos,* derivado de **auos,* «abuelo». Asimismo, el a.a.a. *enencheli* (al. *Enkel*), «nieto», es etimológicamente un diminutivo de *ano,* «abuelo». Se ha relacionado con el a. eslavo *vŭnukŭ,* ruso *vnuk,* «nieto», que está cercano del lit. *anukas,* pese a que la palabra lituana no sea en sí misma un préstamo del eslavo. Más cerca de nosotros, en antiguo francés el «nieto» se llamaba *avelet,* di-

minutivo de *ave, ēve,* «abuelo». Este término es el que reemplaza nuestra expresión analítica *petit-fils.* De este modo, al menos en tres lenguas, el «nieto» se enuncia como «pequeño abuelo».

Debe haber alguna razón para que esta denominación haya sido creada de forma independiente en varias sociedades distintas. De hecho se trata de un tipo de transferencia que tiene paralelos. Numerosos sistemas de parentesco comportan términos recíprocos, empleados entre los dos miembros, por así decirlo, de una pareja: el padre de la madre y el hijo de la hija se dan mutuamente la misma apelación. En esta singularidad de vocabulario hay todavía una razón clasificatoria. Es una noción viva, en muchas sociedades, el que un ser que nace es siempre un antepasado reencarnado a través de cierto número de generaciones; e incluso, hablando en propiedad, no hay nacimiento, porque el antepasado no ha desaparecido, sólo ha sufrido una ocultación. En general, la reaparición se hace del abuelo al nieto: cuando le nace a alguien un hijo, es el abuelo del niño el que reaparece, de donde resulta que llevan el mismo nombre. El joven niño es como la representación diminutiva del antepasado al que encarna: es un «pequeño abuelo» que renace con un salto por encima de una generación.

Con el nombre del «hijo» volvemos a encontrar un problema imprevisto. Para una relación de parentesco tan inmediata, las lenguas indoeuropeas presentan una diversidad bastante grande de denominaciones. La más conocida es **sūnu-,* atestiguada por el sánscrito *sūnu-,* av. *hunu;* got. *sunus;* lit. *sunnus;* eslavo *synŭ;* y con un sufijo diferente: griego *huiús* (υἱύς), tok. A *soyă, tok. B să.* El hitita está aislado con *uwa* (nominativo *uwas*). Aislado también el luvita que dice *titaimi,* licio *tideimi,* «hijo» (propiamente «mamón»). El latín *filius* no tiene correspondiente inmediato en este sentido, y el céltico *macc* ( < ** makkos*) es también diferente. El nombre armenio del «hijo», *ustr,* ha sido formado de acuerdo con el nombre de la «hija», *dustr,* que corresponde al griego *thugátēr* (θυγάτηρ). La forma **sūnu-* parece derivada de **su-,* «dar a luz»; sería, por tanto, el hijo en tanto que «vástago».

La discordancia entre los términos para «hijo» ha sido subrayada en un artículo de Meillet[4] que, si no ha resuelto el problema, al menos lo ha sacado a la luz.

Partiendo del término latino *filius,* se puede tratar de comprender lo que ha pasado. *Filius* se vincula, en latín incluso, a una familia etimológica representada por *felo, fecundus,* etc., que implican la noción de «nutrir» (umbro, *feliuf,* acusativo plural, «lactantes, mamones»). La significación misma de la palabra es clara: para explicar que ha entrado en la nomenclatura del parentesco, consideraremos *filius* como un adjetivo que ha tomado la función de un sustantivo. Debe tratarse del mismo fenómeno conocido por *consobrinus, patruelis,* donde el adjetivo, pegado al principio a un sustantivo, termina por suplantarlo: *patruelis, consobrinus,* representan *frater patruelis, frater consobrinus.* Conjeturaremos que *filius* ha salido de una relación que hipotéticamente se plantearía como **sunus filius;* el término verdadero ha sido eliminado de esta expresión analítica, el término más expresivo sería el único que ha sobrevivido.

¿Cómo explicarlo? Observemos que esta inestabilidad del nombre del «hijo» contrasta con la constancia del nombre del «sobrino». La suerte de *filius* debe ser correlativa de la de *nepos:* el descendiente importante, en cierto tipo de parentesco, es el sobrino más que el hijo, porque es siempre de tío a sobrino como se transmite la he-

[4] *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris,* 21, 1920, p. 45.

rencia o el poder. El descendiente, para su padre, es simplemente su *vástago*, lo cual expresa el término **sunus*. Sabemos, además, que los hermanos del padre son considerados como padres: los hijos de hermanos son entre sí hermanos y no primos; cfr. *frater consobrinus* diferenciado de *frater germanus*. Por consiguiente, los hijos de dos hermanos son, para ellos, igualmente «hijos»; así, un hombre llamará hijo al vástago de su hermano. Pero entonces, ¿cómo distinguir al hijo propio del hijo del hermano? Aquí interviene la coletilla de *filius*, «mamón». Porque cuando la relación de tío materno a sobrino se borra, y la «gran familia» se fragmenta, es sólo *filius* el que designa específicamente al descendiente de EGO.

A través de las vicisitudes de **nepot-* y de **sunu-*, discernimos las dificultades que las sociedades experimentaron para pasar de un sistema a otro, para normalizar el sistema del parentesco agnático que se había vuelto constante y era el único admitido en derecho, y para adaptar o reemplazar términos heredados de estructuras anteriores. Es entre parentescos arcaicos y relaciones nuevas donde juega su significación, y no es siempre fácil descubrir la forma en que estas nomenclaturas se organizaron o transformaron en cada una de las lenguas[5].

---

[5] No hemos tocado aquí dos problemas particularmente complejos: los grados de ancestralidad («abuelo», «tatarabuelo», etc.) y las relaciones de primazgo (lat. *sobrinus, consobrinus*). Lo hemos tratado detalladamente en un artículo de *L'Homme*, vol. V, 1965, pp. 5-10.

# CAPÍTULO 4

# LA EXPRESIÓN INDOEUROPEA DEL «MATRIMONIO»[1]

*Sumario.* El «matrimonio» no tiene nombre indoeuropeo. Se dice solamente —y esto en expresiones a menudo renovadas en las lenguas particulares— del hombre que «conduce» (a su casa) una mujer que otro hombre le «da» (lat. *uxorem ducere* y *nuptum dare*); de la mujer que entra en la «condición de esposa», recibiendo de esta forma una función más que cumpliendo un acto (lat. *ire in matrimonium*).

El vocabulario indoeuropeo del parentesco ha mostrado —desde que se le estudia— que, en la conyugalidad, la situación del hombre y la de la mujer no tenía nada en común, hasta el punto de que los términos que designan su parentesco respectivo eran completamente diferentes.

Y esto debido a que, hablando propiamente, no hay término indoeuropeo para «matrimonio». Como Aristóteles observaba para su propia lengua, «la unión del hombre y de la mujer no tiene nombre, ἀνωνυμος ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις» (*Polit.*, I, 3, 2). De hecho, todas las expresiones que se encuentran hoy son de creación secundaria, se trata del francés *mariage*, del al. *Ehe* (propiamente «ley»), del ruso *brak* (derivado de *brat'sja*, «llevar»), etc. En las lenguas antiguas, los datos son más específicos, y tiene interés tomarlos en su diversidad.

Esta diversidad no es solamente léxica, testimoniando designaciones independientes en cada lengua. Es también morfolófica, y este hecho, menos aparente, no ha sido observado. Hay que sacarlo a la luz para que los datos se organicen: según se trata del hombre o de la mujer, los datos son diferentes, pero difieren, sobre todo, en que para el *hombre* los datos son *verbales;* para la *mujer, nominales.*

Para decir que el hombre «toma mujer», el indoeuropeo emplea las formas de una raíz verbal, **wedh-*, «conducir», especialmente «conducir una mujer a la casa». Este sentido particular resulta de correspondencias estrechas en la mayoría de las lenguas: céltico gal. *dy-weddio,* esl. *vedǫ*, *lit. vedù,* avést. *vādayeiti,* con los derivados indoiranios *vadhū-,* «joven casada», griego *héedna* (ἔεδνα), «regalo de matrimonio».

Tal era la expresión en el estado más antiguo, y cuando ciertas lenguas renovaron la noción de «conducir», el nuevo verbo asumió también el valor de «desposar (una mujer)». Es lo que se produjo en indoiranio[2]. La raíz * *wedh-* ha permanecido viva en

[1] Este capítulo fue publicado anteriormente en el volumen de homenaje *A Pedro Bosch-Gimpera,* México, 1963, pp. 49 y ss.

[2] Todo este proceso léxico se encuentra analizado detalladamente en nuestro estudio *Hittite et indo-européen,* Paris, 1962, pp. 33 y ss.

gran parte del iranio bajo la forma del verbo *vad-*. Pero el indio no la ha conservado: no ha guardado más que el derivado nominal *vadhū*, «joven desposada». En lugar de **vadh-*, desaparecido, emplea *nay-*, «conducir» y también «desposar». La misma sustitución de *nay-* por *vad-* se manifiesta en un sector dialectal del iranio desde el antiguo-persa, de suerte que *nay-* y *vad-* están en concurrencia durante un largo período en el dominio iranio. En latín encontramos un verbo nuevo en el sentido de conducir, es *ducere*, que también adopta el sentido de «desposar» en *uxorem ducere*. Otro verbo es propio al griego, *gameîn* (γαμεῖν) sin correspondencias seguras.

Al lado de estos verbos, que denotan el papel del esposo, hay que poner aquellos que indican la función del padre de la joven en el matrimonio. El padre, o en su defecto el hermano, tiene autoridad para «dar» la joven a su esposo: πατρὸς δόντος ἒ ἀδελπιῶ, como dice la ley de Gortyna, cap. VIII: «Dar» es el verbo constante para este acto solemne; se encuentra de una lengua a otra, todo lo más con algunas variaciones en el preverbio: gr. *doûnai* (δοῦναι), *ekdoûnai* (εκδοῦναι), lat. *dare*, got. *fragiban*, esl. *otŭdati*, lit. *išduoti*, scr. *pradā-*. En avéstico se distingue, como *paradātā* y *aparadātā*, a la joven que ha sido regularmente «dada» por su padre y la que no lo ha sido. Esta constancia en la expresión ilustra la persistencia de costumbres heredadas de un pasado común y de una misma estructura familiar, en que el esposo «conducía» a su casa a la joven que el padre le había «dado».

Si ahora buscamos los términos empleados para el «matrimonio» desde el punto de vista de la mujer, se comprueba que no existe verbo que denote para ella el hecho de casarse, y que sería la contrapartida de las expresiones mencionadas. Sólo puede citarse el verbo latino *nubere*. Pero además de que está restringido al latín, *nubere* no se aplica en propiedad más que a la toma de velo, rito de la ceremonia de bodas, no al matrimonio mismo, o solamente por implicación. De hecho, el verbo apenas es usado fuera de circunstancias especiales. Apunta, por ejemplo, a subrayar una diferencia de condición social entre el hombre y la mujer, como en un pasaje de Plauto (*Aul.* 479 s.) donde un personaje propone «que los ricos desposen sin dote a las hijas de los ciudadanos pobres, *opulentiores pauperiorum filias ut indotatas ducant uxores domum*», pero prevé la siguiente objeción: «¿con quién se casarán entonces las hijas ricas y dotadas?», *«Quo illae nubent diuites dotatae?»*; la oposición entre *uxores ducere* y *nubere* es buscada. Además, el verbo es, sobre todo, poético. Sólo son usuales el participio *nupta* y la locución *nuptum dare*, «dar (su hija) en matrimonio», es decir, las formas del verbo que ponen la mujer como objeto, no como sujeto. Tampoco se puede vincular al papel de la mujer el verbo *maritare*, incluso en la fecha tardía en que aparece: *maritare* como verbo activo significa «aparear, conjuntar», y como verbo intransitivo se dice más del hombre que de la mujer.

Esta situación léxica negativa, la ausencia de un verbo propio, indica que la mujer no desposa, sino que es desposada. Ella no realiza un acto, sino que cambia de condición. Ahora bien, eso es precisamente lo que muestran, esta vez de manera positiva, los términos que denotan el estado de la mujer casada. Aquí se trata de términos exclusivamente nominales que aparecen en los dos extremos del área indoeuropea, en indoriano y en latín.

Estos términos tienen su empleo en la locución que enuncia solemnemente que la mujer entra en la «condición de esposa». En védico tenemos dos abstractos de forma muy próxima: *janitva-* y *janitvaná-*, «estado de mujer casada *(jani)*», ambos en contexto formulario: *hastagrābhásya didhiṣós távedám pátyus janitvám abhí sám babhūtha*, «tú has entrado en este matrimonio *(janitvám)* con un marido que te toma

por la mano y te desea» (a la viuda, R. V. X., 18, 8); *janitvanáya māmahe,* «él ha ofrecido (dos jóvenes mujeres) para el matrimonio» (VIII, 2, 42). En este primer pasaje se ve la relación entre los términos consagrados, por un lado *janitvám,* por otro, *hastagrābhásya patyus,* el marido que, con un gesto ritual, toma a la joven por la mano; en el segundo, que *janitvaná* indica el destino de la mujer dada a su marido en las formas requeridas, «para convertirse en esposa». Un equivalente de *janitvá-* es el término simétrico *patitvá-, patitvaná-,* «estado de esposo» (X, 40, 9), cuando éste designa el poder al que la mujer está sometida, así *patitvám... jagmúṣī,* «(la joven) que ha venido a poder del esposo» (I, 119, 5).

Es interesante constatar un hecho paralelo en iranio antiguo, donde la misma noción se expresa en un derivado abstracto provisto del mismo sufijo, avéstico *nāiriθwana-.* El tema es aquí *nāiri-* = véd. *nāri-,* «mujer, esposa», femenino indoiranio que forma pareja con *nar-* en locuciones tradicionales: ved. *nṛ́bhyo náribhyas* (I, 43, 6; VIII, 77, 8) = av. *nərəbyasča nāiribyasča* (Y. 54, 1). En avéstico, *nāiriθwana* formado como ved. *janitvaná-* tiene exactamente el mismo sentido, «condición de la esposa», y nos es dado también en una redacción formularia: *xvaŋha va duγδa va... nərəbyō ašavabyō nāiriθwanāi upavādayaēta,* «una hermana o una hija podría ser llevada en matrimonio a los hombres piadosos» (Vd. XIV, 15), lo que hace aparecer una expresión legal *nāiriθwanāi vādaya-,* «conducir al matrimonio (a una joven)», con el verbo *vada(aya),* cuyo valor técnico ya hemos visto. En suma, el término que traduciríamos por «matrimonio», ved. *janitvaná,* av. *nāiriθwana-,* sólo vale para la mujer y significa el acceso de la joven al estado de esposa legal.

Tenemos derecho a ver aquí un rasgo de gran antigüedad, ligado a la estructura de la gran familia indoeuropea, porque nosotros lo encontramos en la sociedad romana. El término latino *matrimonium* es muy significativo a este respecto. Tomado literalmente, *matrimonium* significa «condición legal de *mater»,* conforme al valor de los derivados en *-monium,* que son todos ellos términos jurídicos (*testimonium, vadimonium, mercimonium,* y naturalmente *patrimonium*). La razón que ha hecho crear *matrimonium* no es la analogía de *patrimonium:* noción por completo diferente. Resulta de las expresiones consagradas de donde *matrimonium* saca su pleno sentido, a saber, para el padre: *dare filiam in matrimonium;* para el marido, *alicuius filiam ducere in matrimonium;* finalmente, para la joven misma: *ire in matrimonium.* De este modo, *matrimonium* define la condición a la que accede la joven: la de *mater (familias).* Es eso lo que el «matrimonio» significa para ella, no un acto, sino un destino: ella es dada y llevada «con vistas al *matrimonium», in matrimonium,* igual que los términos similares del indoiranio *janitvaná-, nāiriθwana-* figuran en nuestras fórmulas bajo la forma del dativo de intención, designando el estado al que está prometida la casada. De ahí, ulteriormente, *matrimonia* en el sentido de «mujeres casadas», como *seruitia,* «esclavas».

Las formas modernas de *matrimonium,* en las lenguas romanas, esp. e ital. *matrimonio,* han tomado el sentido general de «matrimonio». Mejor aún , el derivado *matrimonial* funciona hoy en francés como el adjetivo correspondiente a *mariage,* por ejemplo en *régimen matrimonial,* de suerte que se tomaría fácilmente *matrimonial* para el derivado latino de *mariage,* como *oculaire* lo es de *oeil,* o *paternel* de *père.* Eso sería, y hay que decirlo, pura ilusión: *mariage,* derivado normal de *marier* (lat. *maritare*) no tiene nada en común con *matrimonium.* Pero el hecho de que los dos estén asociados hasta el punto de parecer emparentados muestra cuán alejado se está de los valores antiguos.

Vemos aquí un tipo de correspondencia indoeuropea que no es aquel del que se ocupa la gramática comparada tradicional. El presente análisis hace resaltar la unidad de términos que son etimológicamente diversos, pero que acercan su contenido y que se constituyen en series paralelas. Todas las formas nominales que han desembocado en la noción de «matrimonio» han denotado, primero, la condición de la mujer que se convierte en esposa. Fue preciso que esta especificidad se borrara para que el concepto abstracto de «matrimonio» tomase consistencia y pudiera designar finalmente la unión legal del hombre y la mujer.

## CAPÍTULO 5

# EL PARENTESCO RESULTANTE DEL MATRIMONIO

*Sumario.* Salvo para el marido y la mujer, para quienes no parece haber habido términos específicos en indoeuropeo, los términos tienen aquí una forma constante y un sentido preciso —pero son inanalizables—. Siempre designan un vínculo de parentesco para un hombre —madre y padre del marido, hermano del marido, hermana del marido y mujer del hermano, mujer del hermano del marido—. Ningún hecho lingüístico permite afirmar que el **swekuros*, padre del marido, haya designado nunca paralelamente al padre de la mujer, es decir, en virtud de las reglas de exogamia, al tío materno.

A la nomenclatura del parentesco consanguíneo se opone en indoeuropeo la del parentesco resultante del matrimonio. Hay ahí una distinción que se verifica tanto en las lenguas modernas como en las lenguas antiguas. Este parentesco resultante del matrimonio viene determinado por la posición de la mujer en el seno de la familia en que entra. No obstante, los términos que designan estas relaciones nuevas están sometidos a variación. Algunas de las lenguas modernas por lo menos emplean los mismos términos fundamentales que para el parentesco consanguíneo, pero diferenciándolos por medio de procedimientos léxicos. De este modo, en francés, nos servimos de *beau* como clasificador del parentesco por alianza; por un lado, «*père, mère, frère, soeur, fille, fils*» [padre, madre, hermano, hermana, hija, hijo]; del otro, «*beau-père, belle-mère, beau-frère, belle-soeur, belle-fille, beau-fils*» [suegro, suegra, cuñado, cuñada, nuera, yerno]. Los nombres se corresponden de una a otra serie. También en inglés los mismos términos sirven para ambos casos, diferenciándolos mediante la adición de *in law,* así, *father-in-law*. Cada uno de los dos procedimientos tiene su justificación histórica. En antiguo francés *beau-* es a menudo un término de cortesía equivalente a «gentil»; «beau-père» es, por tanto, una designación de cortesía que asimila el padre del cónyuge al padre propio. El inglés *father-in-law* es más «legalista»: el «padre» es definido en la «ley», es decir, en la ley canónica. Si se utilizan los mismos términos, no es por una asimilación sentimental de los dos emparentados, sino por razones de economía y de simetría léxica: el parentesco por alianza emplea la misma nomenclatura que el parentesco natural para las relaciones de filiación (padre, madre/hijo, hija) y de fraternidad (hermano/hermana). Es un parentesco clasificatorio específico que debe definir las relaciones respectivas de aquellos que se encuentran allegados por el matrimonio de uno de sus parientes.

Pero hay ahí desarrollos modernos. En indoeuropeo antiguo, por el contrario, los

dos parentescos son distintos. Igual que el parentesco consanguíneo, el parentesco por alianza tiene su terminología propia.

En el punto de partida encontramos los nombres del «marido» y de la «mujer» que consideraremos en su expresión latina, *marītus* y *uxor.*

*Marītus* es propio del latín. Por otro lado, no hay palabra indoeuropea que signifique el «marido». Tan pronto se dice «amo», scr. *pati,* gr. *pósis* (πόσις) sin nada que indique especialmente el vínculo de la conyugalidad, como el «hombre», lat. *uir,* gr. *anḗr* (ανήρ), mientras que *marītus* cualifica al marido en su condición jurídica.

El análisis etimológico de *marītus* plantea problemas distintos: el de la formación del derivado y el del sentido del radical.

Si nosotros lo consideramos como derivado latino, *marītus* se interpreta sin dificultad. Entra en una clase bien definida de derivados en *-ītus* paralelos a los derivados en *-ātus, -ūtus,* es decir, formaciones secundarias donde el sufijo *-to* se añade a un radical en *-ī-, -ā-, -ū-,* etc.: *armātus, cornūtus, aurītus,* etc. En virtud de esta formación, *marītus* significará «provisto de, o en posesión de *marĭ-*».

Queda por fijar el sentido del radical. Aquí se ha comparado desde hace mucho tiempo un grupo de términos que se aplican, desde muy antiguo, con algunas variaciones formales, tanto a la joven muchacha como al joven muchacho: sobre todo gr. *meîrax* (μεῖραξ), «(joven) muchacha», secundariamente «muchacho», *meirákion* (μειράκιον), «muchacho». Desde fecha temprana, según las lenguas, predomina uno u otro únicamente. En latín, * *mari-* debe haber designado a la muchacha de edad núbil, y de este modo *marītus* significaría «en posesión de joven mujer».

El correspondiente indoiranio, *marya,* designa al joven, pero en un estatuto particular: sobre todo en sus relaciones amorosas, como pretendiente, como galán (Indra); en suma, el muchacho de edad núbil. Ése es el sentido usual en indio. En iranio, *marya* ha tomado un sentido desfavorable: es un joven demasiado audaz, un joven guerrero fogoso, destructivo, e incluso un bandido. De hecho, esta acepción está limitada a los textos avésticos. Otros testimonios muestran en iranio la persistencia también del sentido antiguo, sobre todo el pelvi *mērak,* que significa «joven marido»; *mērak* y el término correspondiente para la joven esposa, *ziyānak,* son términos familiares, afectuosos.

En un pasado lejano se vislumbra un valor institucional vinculado a este término, el de una clase de jóvenes guerreros. Se trata de una palabra muy antigua, puesto que los *maryanni,* que designan a la clase de los guerreros, figuran entre los términos indoiranios que encontramos en el siglo XIV antes de nuestra era en los textos de Mitani, donde figuran también nombres de dioses importantes como Indra, Mitra y los *Nāsatya.*

El latín y el griego han especializado, por el contrario, este término para la «joven (núbil)». Esto ha hecho posible la creación de *marītus* en latín, literalmente «provisto de * *marí-*», término sin paralelo conocido.

A *marītus* responde *uxor,* «esposa», palabra antigua, de sentido constante y limitado al latín. La etimología de *uxor* no es límpida: se ha propuesto analizarla como **uk-sor* y encontrar en el segundo término el nombre del «ser femenino» que aparece en **swe-sor,* «hermana». Sería tentador asignar un valor clasificatorio a ese término **sor* que se identificaría tanto en el nombre de la «esposa» como en el de la «hermana». Para el primer término * *uk-,* este análisis apela a la raíz **euk-,* «aprender, habi-

tuarse», representado por el scr. *uc-*, eslavo *ukŭ*, «enseñanza», y en particular por el verbo armenio *usanim*, «yo aprendo, yo me habitúo». Ahora bien, con este verbo *usanim* se ha relacionado el término armenio *amusin*, «esposo, esposa», que, con el prefijo *am-*, «conjunto», significaría literalmente «cónyuge con el que tiene lugar la vida común». La formación *amusin* esclarecería el sentido de **uk-*, en *uxor*. De ahí resulta que *uxor*, analizado como **uk-sor* sería «la mujer habitual, el ser femenino al que uno está habituado». Hay que convenir que semejante designación de la «esposa» apenas si es natural. Además, ningún derivado de esta raíz **euk-* indica una relación inter-humana o social. Lo que significa **euk* es de orden intelectual: «adquirir mediante un uso repetido», lo que lleva a «aprender», a «lección, doctrina»: así, gótico *bi-ūhts*, «que tiene el hábito»; eslavo, *vyknǫti*, «aprender» y también armenio *usanim*, «aprender». No es, por tanto, seguro que se pueda relacionar *amusin*, «cónyuge» (marido o mujer) con *usanim*, «aprender»; el *-us-*, «vínculo del matrimonio» que parece contenido en *amusin* puede ser de origen diferente. Si hay que disociar, incluso en armenio, estas dos formas, el paralelismo con *uxor* desaparece.

Otra interpretación etimológica de *uxor* lo mantendría en el interior del vocabulario del parentesco comparándolo con un término que, en báltico, está unido especialmente a la mujer: lit. *uošvis*, «padre de la mujer» (cfr. lit. *uošve*, «suegra», femenino secundario), let. *uošvis*. Esta forma báltica es un derivado en *-vyas* del tipo de scr. *bhrātṛ-vya*, «hijo del hermano del padre», o lat. *patruus*, gr. *patrōós* (πατρωός). El sufijo en cuestión ha constituido, por lo tanto, nombres de parentesco. El prototipo de lit. *uošvis* es **ouk(s)-vya-*. Que este término se emplee para el «padre de la mujer» es bastante comprensible si el radical **ouk(s)-* era ya, en un estado predialectal, un nombre de la «esposa». Entonces la forma latina *uksor* implicaría solamente un sufijo *-or*, por estar ya dado el sentido de «esposa» en el tema **uks-*. Esta explicación sigue siendo hipotética mientras no tenga la confirmación de una tercera lengua, que hasta ahora no tenemos. No hay que invocar, como se ha hecho, el oseta *ūs-*, «mujer, esposa», porque la forma dialectal *vosae* muestra, con su **w-* inicial, un origen diferente. Constatemos, pues, el carácter específico del nombre latino *uxor*, cuya interpretación sigue siendo incierta. Ya vemos que los nombres que denotan el parentesco resultante del matrimonio tienen la doble particularidad de ser, por un lado, constantes en cuanto a la forma y de sentido preciso, pero, por otro lado, en razón misma de su antigüedad, difíciles de analizar.

El padre y la madre del marido son designados, respectivamente, por **swekuros* y **swekrūs* (femenino). El masculino **swekuros* está representado por el sánscrito *śváśura*, ir. *x^vasura*, arm. *skesr-ayr*, lat. *socer*, gr. *hekurós* (ἑκυρός), got. *swaihra*, a. esl. *svekrŭ*, y algo alterado, lit. *sesuras*, gal. *chwegrwn;* el femenino **swekrū* por scr. *śvaśrū*, arm. *skesur*, lat. *socrus*, gr. *hekurá* (ἑκυρά), got. *svaihro*, a. esl. *swekry*. Estas correspondencias sólo son enturbiadas por débiles desviaciones. En sánscrito, tenemos irregularmente *śváś-* en lugar de **svaś-* a consecuencia de una asimilación secundaria, estando la sibilante inicial garantizada por el iranio *x^va-* ( < **swe*). Asimismo, en lituano *šeš-* para **seš-*. El armenio *skesrayr*, «padre del marido», es un compuesto *(skesr-ayr)* que designa al hombre *(ayr-* = gr. *anḗr)*, es decir, el marido de la suegra; *skesur*, «suegra» es, por tanto, el término primario. Por el contrario, en griego, los términos son simétricos: es que el femenino se ha rehecho sobre el masculino. También en gótico ha habido una refección: los dos términos *swaihra* m. y *swaihro* f. han sido adaptados uno al otro. En cambio, el latín conserva, entre el masculino y el

femenino, la relación antigua *socer/socrus* < **swekuros/*swekrūs,* como en sánscrito *śváśura-/śvaśrū-*.

Según este cuadro, en el que están representadas todas las lenguas principales, hay que admitir que un masculino **swekuros* forma pareja con un femenino **swekrūs.* Es esa una singularidad morfológica de la que no hay ningún otro ejemplo. No se conoce ninguna oposición masculino/femenino que adopte la forma de una alternancia **-kuro-/krū,* con su doble anomalía. No hay femenino en *-ū-* que pueda constituirse sobre un masculino en *-o-;* normalmente se esperaría un femenino en *-a-* o en *-i-*. Además, la diferencia de los géneros no entraña, ni puede explicar, la variación del simbolismo entre **-kuro-* y **-krū-*.

Pero consideremos por sí misma esta forma de femenino: **swekrūs* sería anómalo si se hubiera formado sobre el masculino, pero se puede admitir a título de forma autónoma: porque hay un tipo en *ū* femenino; lo vemos, por ejemplo en ved. *vadhū,* «joven casada». Eso nos lleva a preguntarnos si el término primario no sería el femenino **swekrū-* y el término secundario el masculino **swekuros.* Esta hipótesis daría cuenta de las alteraciones que se han producido en varias lenguas. Nosotros postulamos que **swekrū-* es la forma heredada, primero porque está atestiguada de forma unánime por el indoiranio, el latín, el eslavo, el armenio, y también porque no puede estar construida sobre un masculino, al no haber un modelo semejante en ninguna otra parte. Al contrario, varios indicios permiten pensar que el nombre del «suegro» ha sufrido refecciones. Como se ha visto, ése es el caso en armenio, donde «suegro (de la mujer)» se dice *skesr-ayr,* «marido de la suegra». En eslavo, el masculino *svekrŭ,* «suegro», es una forma secundaria fundada sobre el femenino. La forma gótica *swaihra,* «suegro», ha tenido que constituirse también sobre un antiguo **swekr-,* por tanto, sobre el tema del femenino no sobre **swekur-*.

Pero si pensamos acercarnos a la verdad histórica planteando como primario el femenino **swekrū-,* «madre del marido», no por ello llegamos a una explicación del término. Estamos más lejos que si tuviéramos que proceder del masculino **swekuro-*. En efecto, tomado en sí mismo, **swekuros* podría hacer pensar en un compuesto: el primer término sería **swe-,* el mismo que en el nombre de la hermana. En el segundo término se reconocería una forma vecina del griego *kúrios* (κύριος), scr. *śūra,* «amo, aquel que tiene autoridad». El suegro estaría considerado entonces y sería interpelado como el amo de la familia. Sólo que, en esta hipótesis, un femenino **-krū-* es inexplicable; el único femenino que sería justificable es el *-kura* del griego, pero es secundario. Esta razón haría ya improbable el análisis. Con mayor motivo si hemos de considerar **swekru-* como originario. Esta primacía del término para «suegra» es comprensible por otra parte: la madre del marido es para la joven mujer más importante que el padre del marido; la suegra es el personaje central de la casa. Pero esto no explica la relación de los términos entre sí. Sigue habiendo, por tanto, una oscuridad en la relación formal entre **swekuro-* y **swekrū-*.

El nombre indoeuropeo del «cuñado» (el hermano del marido), debe plantearse como **daiwer,* según las formas siguientes: scr. *devar-,* arm. *taygr,* griego *dāḗr* (δαήρ), lat. *lēuir* (con una *l-* quizá dialectal por *d-*), a. esl. *děverŭ,* lit. *dieveris,* a.a.a. *zeihhur.* La antigüedad del término es evidente, pero el sentido propio se nos escapa. Ningún análisis de la forma **daiwer-* es posible; no se ve raíz indoeuropea de donde se la pueda extraer, aunque muestra una formación en *-r-* que la acerca a muchos otros nombres de parentesco.

El término correlativo para «cuñada» (hermana del marido) está menos representado: gr. *galóōs* (γαλόως), lat. *glōs,* a. esl. *zŭlŭva,* frigio *gélaros* (γέλαρος), léase *gélawos* (γέλαϝος), glosado: ἀδελφοῦ γυνή, «mujer del hermano». Según este último testimonio, sería un término recíproco para la hermana del marido y la mujer del hermano. Sin duda hay que unirle la palabra armenia *tal* «hermana del marido», donde *t-* reemplaza un antiguo *c-* (*ts-*) bajo la influencia de *taygr,* «hermano del marido». Aquí el indoiranio no está representado; no obstante, la correspondencia entre el griego, el latín, el eslavo, el frigio, y quizá el armenio, resulta significativa.

El último término define la relación de parentesco entre «mujeres de hermanos»; es el nombre dado por la esposa a las mujeres de los hermanos de su marido que habitan juntos bajo la regla patriarcal. Este término es, en todas partes, una supervivencia: scr. *yātṛ-;* una forma correspondiente, **yaθr-*, debe ser restituida en iranio, según pašto *yōr;* frigio *ianater-* (ιανατηρ-), gr. *einatéres* (εἰνατέρες), lat. *ianitrīces,* a. esl. *jętri*, lit. *intė.*

Por tanto, puede reconstruirse **yen°ter, *yn̥ter-*, donde la formación en *-ter* es reconocible. Pero no tenemos medio alguno para interpretar el radical.

*

* *

Por todas partes encontramos designaciones fijas, en correspondencias regulares, pero cuyo sentido etimológico se nos escapa. Muchos de estos términos han sido tempranamente sustituidos por otros más claros, analíticos: «hermano del marido», «hermana de la mujer», etc.

Es una situación curiosa la que se descubre si relacionamos estos términos y las nociones que expresan con los que hasta ahora hemos considerado.

Aunque nos valgamos del parentesco clasificatorio, debe deducirse, en teoría, que una misma relación exige doble denominación. Si un hombre desposa a la hija del hermano de su madre, su tío materno se convierte en su suegro. ¿Está atestiguada esta situación en la terminología? No es así, al parecer; no tenemos ninguna prueba de que el **swekuros* haya sido jamás otra cosa que el «suegro», es decir, el padre del marido, probablemente también el padre de la mujer en ciertas lenguas como el sánscrito y el latín. Pero el griego dice *pentherós,* que responde con otro sufijo al scr. *bandhu-* «pariente»; el armenio dice *aner,* «padre de la mujer», y *zokᶜančᶜ,* «madre de la mujer», términos ambos sin etimología. En resumen, no hay nombre indoeuropeo para los parientes de la mujer. Además, hay que recordar que no tenemos término indoeuropeo común para designar en propiedad al tío materno. Como se ha visto, éste es nombrado en latín por un derivado del abuelo; además, las formas son diferentes.

Se pueden examinar dos interpretaciones posibles. O bien se razona con todo rigor teórico y se supone que **swekuros* designaba prehistóricamente al tío materno, al hermano de la madre, y **swekrū-* a la hermana del padre, y que el sentido histórico resultaría de una transferencia. Pero la reconstrucción es completamente conjetural y carece de confirmación lingüística. O bien, se decide que estos términos nunca han significado otra cosa que lo que quieren decir: se aplicarían siempre estrictamente a los parientes que la mujer se crea mediante su entrada en una familia. Hay que suponer que fue el sistema patriarcal el que, en el parentesco por alianza, triunfó muy

tempranamente, se impuso solo y eliminó, en esta serie de términos, todo recuerdo de la posición doble que ocupaban, en el seno del parentesco clasificatorio, todos los allegados.

Entre las dos hipótesis parece imponerse la segunda. En cualquier caso, hay suficientes pruebas de esta filiación matrinilineal en la nomenclatura del parentesco consanguíneo para que la serie de testimonios no cuestione el principio mismo de la interpretación.

# CAPÍTULO 6

# FORMACIÓN Y SUFIJACIÓN DE LOS TÉRMINOS DE PARENTESCO

*Sumario.* Desde el punto de vista morfológico, la fuerte unidad del vocabulario indoeuropeo del parentesco deriva de la existencia del sufijo de clase **-ter* (o **-er*) que no sólo caracteriza un gran número de términos más antiguos (**pəter*, etc.), sino que incluso continúa figurando en creaciones o refecciones más recientes.

Incluso aunque difieran de una lengua a otra, los términos que designan las unidades sociales —clan, fratría, tribu— están construidos a menudo sobre radicales que expresan una comunidad de nacimiento: gr. *génos, phrátra, phulḗ;* lat. *gens, tribus.*

Menos específico que **-ter*, menos estudiado también, el sufijo **-w(o)-/-wyo-* parece haber tenido, en origen, un valor de proximidad homostátmica; (*pəter*, «padre»), gr. *patrō(u)s*, scr. *pitṛvya-*, «hermano del padre». Las anomalías que representan, p. ex., gr. *patruiós*, «padrastro», scr. *bhrātvṛya-*, «hijo del hermano», luego «primo» > «enemigo», deben conducir, no a negar el valor antiguo del sufijo, sino a interpretar la desviación que sufre, refiriéndose, en cada caso, al sistema particular en que tales formas se inscriben.

Tras este examen de los términos que permiten reconstruir la organización general del parentesco, será útil examinar cierto número de cuestiones correspondientes a la forma de estos términos en relación con su valor. Hay, en efecto, particularidades morfológicas propias de este conjunto y que hacen de él un grupo muy unitario. Sobre todo, hay que poner de manifiesto sufijos característicos de los nombres de parentesco, sea porque no aparecen más que ahí, sea porque ahí tomen valores especializados.

Entre los sufijos, citemos en primer lugar *-ter* o *-er*, que es el sufijo de parentesco por excelencia. No sólo sirve para constituir algunos de los términos más antiguos de esta serie, sino que conserva su valor incluso tras la separación dialectal y sigue siendo productivo. El estado primero de este sufijo de clase viene proporcionado por la final común a las cuatro designaciones fundamentales, que no son analizables: **pəter*, **mātēr*, **dhugh(ə)ter*, **bhrāter;* además, en el parentesco por matrimonio: **yen(ə)ter*, «mujer del hermano del marido».

He ahí las palabras primarias, inanalizables, donde esta final es constante y de donde ha sido extraída con su valor propio. Luego se ha extendido a nuevas designaciones, en una parte al menos de las lenguas: **nepōt-*, «sobrino» o «nieto» tiene una forma secundaria, **nepter*, que se ha introducido en la flexión misma de *napāt-* en indoiranio; como testimonios, el acusativo sánscrito *naptātam* y el tema de los casos oblicuos en avéstico, *nafəδr-* que se apoya en **naptr-*.

El «yerno» es en sánscrito *jāmātar-*, en avéstico *zāmātar-*. La forma correspon-

diente en las demás lenguas comporta también una final en *-r*, aunque el tema haya sufrido alteraciones variadas: latín *gener*, griego *gambrós*. Sea cual fuere la historia particular de estas formas, todas ellas proceden del mismo radical aumentado con un sufijo *-er* o *-ter*, y puede verse que la *-r-* es secundaria debido a que la nomenclatura avéstica, al lado de *zāmātar-*, «yerno», implica *zāmaoya* (= **zāmavya*), probablemente «hermano del yerno», que se continúa hoy por el pašto *zum*, «yerno».

Los términos emparentados con *auus, auunculus* del latín que, en céltico, designan «al tío materno»: galés, *ewythr;* bretón, *eontr*, se apoyan sobre **awontro-;* ahí se reconoce, bajo la forma temática, el mismo sufijo *-ter*.

Recordemos finalmente **daiwer*, «hermano del marido», lat. *lewir*, etc., por todas partes con *-er*.

Se ve que la formación en *-ter* o en *-er* está, desde el principio, unida a muchos hombres de parentesco. Al mantenerse viva, se ha propagado en esta clase léxica en el curso de la historia. Uno de los ejemplos más claros de esa extensión viene dado en iranio por el mediopersa y el persa moderno, donde este sufijo, eliminado por la caída de las finales, ha sido restaurado secundariamente. Mientras que la antigua serie *pitar-*, «padre», *mātar-*, «madre», *brātar-*, «hermano», *duxtar-*, «hija», desembocaba fonéticamente en *pīt, māt, brat, duxt*, se ha restablecido la final característica *-ar*, lo que ha dado las formas actuales del persa: *pidar, mādar, brādar, duxtar*, y, de ahí, por analogía, *pusar*, «hijo» (para *pus*). Este movimiento de refección morfológica comenzó desde el mediopersa. Pocos sufijos han conservado semejante vitalidad.

Hay otra prueba de la antigüedad de esta formación, y viene dada en uno de los términos más antiguos que se vieron afectados por ella, el nombre de la «hija», y en una lengua, cuyo carácter indoeuropeo está ahora asegurado en el seno de la familia luvita-hitita. Se trata del licio, donde el nombre de la hija es *cbatru* (acusativo singular). El detalle fonético de la reconstrucción no es completamente seguro. Sin embargo, puede suponerse que el grupo inicial licio *cb-* se apoya en una antigua **dw-*, según el paralelo de la palabra o del elemento del compuesto que significa «dos»: licio *cbi* < **dwi*. De este modo, nos remontaríamos a un proto-licio **dwatr* que corresponde al griego *thugátēr* con reducción de la gutural entre vocales: **duga-* > **duwa-*. De cualquier modo, aquí se identifica la misma final en *-er* o *-ter* que en las otras lenguas.

Estos dos nombres de parentesco que tienen el sufijo *-ter* se caracterizan, además, por la naturaleza y la importancia de algunos de sus derivados.

Ya hemos tratado antes de la fratría, y de la relación que este término evidencia entre «hermano de sangre» y «hermano de clase». La fratría es una agrupación que se inserta, por su rango, en la serie de términos griegos que marcan las divisiones sociales. Tenemos tres grupos por orden de importancia creciente: *génos* (γένος), *phrátra* (φράτρα), *phulé* (φυλή), que son las tres divisiones concéntricas de la sociedad griega antigua.

La sociedad romana conocía asimismo tres divisiones; pero no son exactamente paralelas; ante todo, la *gens*, luego la *curia*, por último, la *tribus*. En esta organización triple, los términos del primer escalón son comparables, los otros divergentes; pero las realidades son las mismas. Son las unidades que nosotros expresamos mediante la serie: clan, fratría, tribu.

En efecto, el griego *génos* y el latín *gens* se responden sin recubrirse. Hay una dife-

rencia de formación sufijal: el correspondiente morfológico del neutro *génos* es el neutro latino *genus*, mientras que *gens* en un femenino en *-ti*. Entre el griego y el latín la relación formal se establece, por tanto, como **genes/*genti-*. Por su formación, el *genti-* latino responde al sánscrito *jāti-*, «nacimiento». El abstracto en *-ti-* denota el «nacimiento» y al mismo tiempo la clase de seres unidos por el vínculo de su «nacimiento», que sirven y bastan para definir cierto grupo social. A la misma familia léxica pertenece el término avéstico *zantu-* que no difiere de ella más que por el sufijo *-tu* y que designa asimismo como «nacimiento», en la sociedad irania, a una gran división social. Salvo estas variaciones de sufijos, las principales lenguas concuerdan en proponer la pertenencia a un mismo «nacimiento», como fundamento de un grupo social[1].

Para la segunda división, el término latino de *curia*, equivalente al griego *phratría*, es completamente diferente: *curia* no tiene correspondiente ni en griego ni en otra parte. No obstante, puede explicarse en itálico incluso, la forma curia por **co-uiria*, «conjunto de los *uiri*», apoyándose en el volsco *covehriu* [*], de igual sentido. Es, a la vez, lugar de reunión y una gran división del pueblo romano. Al contrario de *phratría* en griego, la denominación de *curia* no hace derivar un vínculo de parentesco entre los miembros de esa unidad. Por eso mismo, se revela como más reciente, cosa que, por lo demás, confirma su limitación al itálico.

Más difícil aún de establecer es la relación entre el griego *phulḗ* y el latín *tribus*. El problema es el de la formación etimológica de *tribus*. En la línea de su desarrollo respectivo, hay presunción de analogía entre los dos términos. Ya los antiguos veían en *tribus* un conjunto de *tres* agrupaciones. Sería, por tanto, un compuesto con *tri-* en primer término. De hecho, en las tradiciones históricas indoeuropeas, entre los griegos en particular, se conocían este tipo de agrupaciones simples. Tenemos el testimonio de tres antiguas tribus dorias en un epíteto homérico: Δωριέες τριχαι(w)ικες, «los dorios (divididos) en tres *wik-*» (cfr. gr. *(w)oîkos, (w)*οἶκος). En el territorio griego, antiguamente habitado por los dorios, una región helena se llama Triphulía (Τριφυλία), atestiguando claramente la división en «tres tribus» de los primeros habitantes; tendríamos ahí el paralelo comparable al latín, *tribus*, si es que significa «tercio (del territorio)». En efecto, no es imposible que *tribus*, como el umbro *trífu*, su único correspondiente, contenga una forma nominal **bhu-*, exactamente superponible al griego *phu- (en phulḗ)*. Sin embargo, no encontramos testimonio histórico que apoye esta significación primera del término. Desde fecha temprana, *tribus* ha proporcionado importantes derivados, tales como *tribunus*, luego *tribunal*, y el verbo *tribuo*, pero sin que ahí aparezca una relación con «tres».

Entre los tipos de formación propios de los nombres de parentesco, además de *-ter* y de *-er*, hay que mencionar varios derivados secundarios en *-w- y *-wyo-*;* merecen tanto más nuestra atención cuanto que tienen una función singular y han sido peor estudiados. Este tipo está representado en latín por *patruus*, «hermano del padre», «tío paterno», cfr. gr. *pátros* (πάτρως), «hermano del padre», de **patrōw-*, y el femenino simétrico *mētrōs* (μήτρως), «hermano de la madre». Hay que comparar con *patruus* los nombres de igual sentido: scr. *pitṛvya-* y av. *tūirya* < **(p)tṛwya-*; cfr. persa *afdar*

---

[1] El sentido preciso de los términos *génos, gens, zantu-* será estudiado más adelante, pp. 205 y ss.

[*] La explicación a que alude ha sido formulada por G. Dumézil, «*Ner-* et *uiro-* dans les langues italiques», *Revue des Études Latines*, XXXI (1953), pp. 175-189 *(J. S.)*.

y pašto *trə*, «hermano del padre», así como a.a.a. *fatureo* (al. *Vetter*) < **faδurwyo* y probablemente a. eslavo *stryj*, «tío».

Este tipo de derivación existe en griego, con un sentido bastante diferente: *patruiós* (πατρυιός) significa «padrastro», *mētruiá* (μητρυιά), «madrastra»; asimismo, en armenio, *yawray*, «padrastro», y *mawru* < **mātruvyā*, «madrastra».

A partir del nombre del hermano, y por el mismo procedimiento, se ha constituido el sãncrito *bhrātṛvya-*, av. *brātūirya-*. Pero el sentido de estos términos ha dado lugar a muchas discusiones. Los ejemplos, poco numerosos, no son decisivos. ¿Se trata del «hijo del hermano» o del «hijo del hermano del padre»? ¿Es «sobrino» o «primo»? Sobre el sentido del sánscrito *bhṛātrvya-*, tenemos una indicación formal en Pāṇini que da esta breve definición: *bhrātur vyac ca*, es decir: de *bhrātṛ*, «hermano», indicando el derivado que la descendencia se forma asimismo por *-vya-*. De este modo, además del derivado normal en *-iya-* para «descendiente de», hay una formación en *-vya-*, de igual sentido, de donde resulta que *bhrātṛvya-* significa «hijo de hermano» y no «hijo del hermano del padre», como todos los autores dicen. No es dudoso que el avéstico *brātūirya-* (variante *brātruya-*, es decir, *brātṛvya-*, fem. *brātruyā-*) deba interpretarse también como «hijo del hermano»; porque para «hijo del hermano del padre» se dispone de una designación analítica clara, *tūirya-puθra*, «hijo del *tūirya*», del tío paterno. Una confirmación de ello viene dada en iranio moderno por el pašto de Afghanistan donde *wrārə (de *brāθr(v)ya-*) significa «sobrino»: por tanto, se trata del «hijo del hermano».

Hasta aquí, los hechos parecen no prestarse a refutación. Pero se conoce en sánscrito *bhrātṛvya-*, además del sentido de «sobrino», el de «rival, enemigo», que está bien atestiguado. Es lo que hace que, siguiendo a Wackernagel, ciertos etimologistas duden en admitir que «hijo de hermano» sea el sentido primero de *bhrātṛvya-*, a pesar del acuerdo de los paralelos iranios. En su opinión, *bhrātṛvya-* significaría más bien «primo» (= hijo del hermano del padre), porque es difícil imaginar que «sobrino» se plantee como «rival», mientras que, entre primos, una rivalidad se comprende mejor. En la sociedad árabe, el primo es asimilado al rival, al enemigo. A decir verdad, esta noción parece extraña al mundo indoeuropeo: entre los *anepsioí* de la sociedad homérica, las relaciones de primazgo, lejos de engendrar rivalidades, son relaciones amistosas. Wackernagel piensa, por tanto, que se habría producido para *bhrātṛvya-* una desviación prehistórica de «primo» a «sobrino»; transición que encontraría un paralelo en español, donde *sobrino*, etimológicamente «primo», se ha convertido hoy en el nombre del «sobrino».

Todo esto nos parece discutible, tanto para la reconstrucción del estado antiguo como para la cronología de los sentidos. Ateniéndonos a los datos seguros, debemos admitir que el indoiranio *bhrātṛvya-* designa el «hijo de hermano», sin más. En cuanto al sentido de «rival, enemigo», observamos que está limitado al sánscrito. El iranio aclara a su manera la relación de las dos nociones. Encontramos en pašto (Afghanistán) el término de parentesco *tərbur*, «primo», que debe analizarse en *tər*, «tío paterno», y **pūr*, «hijo», y remontando incluso a **ptərvya-putra-*, «hijo del hermano del padre». Ahora bien, esta palabra no designa solamente al «primo», sino también al «rival», al «enemigo». Por tanto, el sentido de «enemigo» está ligado a la expresión analítica «hijo del tío paterno», mientras que «sobrino» se dice *wrarə* (< **brāθr(v)ya-*), término que no implica rivalidad, como tampoco el antiguo av. *brāturya-*. Esto confirma claramente el testimonio de Pāṇini sobre el sentido del sánscrito *bhrātṛvya-* como «hijo de hermano, sobrino», no «primo». La relación inicial

entre *pitṛvyā-* y *bhrātṛvya-* en sánscrito es la siguiente: *pitṛvyā-* significa «hermano del padre», *bhrātṛvya-*, «hijo del hermano». Esa es también la situación en iranio de los términos correspondientes. Las formas y su sentido deben ser remitidos, por tanto, al indoiranio. De esta constatación es de la que hay que partir para reconstruir, dentro de lo posible, la relación de estos términos en el estado indoeuropeo. Esta formación es de fecha indoeuropea; en efecto, fuera del indoiranio tiene representantes antiguos, como se ha visto, en griego, en latín y en germánico. Estamos en presencia de una categoría léxica que puede presumirse unitaria, pero en la que aparecen discordancias locales.

Para dar cuenta de ello, debemos introducir aquí dos consideraciones teóricas: una, que afecta a la nomenclatura del parentesco; otra, a la morfología de los términos.

Creemos necesario (sobre todo, para definir los cambios acaecidos en el curso de la historia en la aplicación de los nombres a los grados de parentesco) distinguir la relación entre miembros de una misma generación, que nosotros llamamos *homostátmica* (= de igual nivel), y la relación entre miembros de generaciones diferentes, que nosotros llamamos *heterostátmica* (= de nivel diferente)[2]. La relación de fraternidad es homostátmica; la relación de ancestralidad, heterostátmica.

En la formación misma de los términos de parentesco, hay que estar atento a la naturaleza del sufijo cuando éste parece tener, como aquí, un valor distintivo. El morfema indoeuropeo **wo*, *-*wyo-*, que forma los derivados secundarios en cuestión, debe indicar cierta relación con el término de base. Se puede precisar la naturaleza de esta relación, considerando la función de este sufijo en una clase de derivados nominales primarios: son los adjetivos que indican la posición espacial, como ved. *pū́rva-*, iran. *parva-*, «anterior, primero»; griego, *deksi-wós*, gótico *taihswa*, «(lado) derecho»; griego *lai(w)ós*, lat. *laeuus*, antiguo eslavo *levŭ*, «(lado) izquierdo», védico *viśva-*, «todo»; *sarva-*, «entero, intanto»; lat. *saluus;* védico, *ṛṣvá-*, «erigido, alto», av. *ərəśva-* «id.», etc. Por analogía, conjeturamos que el derivado en *-w-* de un término de parentesco indicará una situación de proximidad con éste, una relación particularmente estrecha y en cierta forma homogénea con el nombre de base.

Esta clase de derivados en *-*w-* para el parentesco está representada en indio por *pitṛvya-* y *bhrātṛvya-*. Pero, aunque ocupan aproximadamente la misma posición léxica en indio, estos dos términos difieren mucho en su distribución indoeuropea; el primero está ampliamente atestiguado en un área extensa, el segundo, limitado al indoiranio. Es lógico pensar que el primero es el término original y que el otro se ha formado por asimilación secundaria y solamente en una parte del dominio.

Otros indicios vienen a confirmar esta cronología relativa. Las formas que, en indoeuropeo occidental, corresponden al sánscrito *pitṛvya-* muestran, por así decir, la instauración de la función e, incluso, de la forma sufijal. Se ve, sobre todo, en griego antiguo, donde varios derivados se han constituido así con *-w-*. Está, en primer lugar, *pátrōs* (desde Herodoto y Píndaro), «hermano del padre», y *mḗtrōs* (Homero, Herodoto, Píndaro), «hermano de la madre», derivados en *-*ou-* de *patḗr* y *mḗtēr*. Esta formación indica, por tanto, en general, el pariente más próximo de la misma generación (por eso, fuera de la filiación). Tenemos aquí una relación *homostátmica* con el término de base. Por consiguiente, «hermano del padre (o de la madre)» es el grado de parentesco al que conviene esta denotación sufijal que, a veces, sobre todo en plu-

[2] Estos términos han sido propuestos y empleados en un artículo de *L'Homme*, V, 1965, p. 15.

ral, se encuentra extendido al conjunto de los parientes más próximos del padre o de la madre. Este sufijo, tematizado en *-*wo*-, es aquel que se encuentra con la misma función en el latín *patruus,* «hermano del padre». Pero el latín no tiene, como por lo demás, ninguna otra lengua, el correspondiente del griego *mḗtrōs,* «hermano de la madre»; para este parentesco, el latín dice *auunculus* y el sánscrito *mātula-*. La variedad de estas denominaciones muestra que son de fechas diferentes. Mientras que el latín *auunculus* está vinculado a *auus* por una relación antigua que otras lenguas repiten (cfr. atrás, p. 147), los términos griego e indio son secundarios: griego *mḗtrōs* está evidentemente calcado sobre *pátrōs* y el sánscrito *mātulā- (para *mātura-)* es de formación sólo india. Son sustitutos recientes de una denominación indoeuropea, que ha desaparecido cuando el hermano de la madre ha dejado de tener una posición privilegiada en relación con el padre.

También otra razón ha debido contribuir a eliminarlo. Nosotros la vislumbramos en un proceso bastante complejo de concurrencia entre dos formaciones sufijales del griego antiguo, lo cual modifica sensiblemente la perspectiva indoeuropea. Además de *pátrōs,* «hermano del padre», que responde exactamente al sentido, pero no exactamente a la forma del sánscrito *pitṛvyá-*, el griego tiene el término *patruiós,* que corresponde a la forma de *pitṛvyá-*, pero que no tiene el mismo sentido: *patruiós* designa al «padrastro». Ahora bien, mientras que *pitṛvyá-,* «hermana del padre», no tiene en sánscrito homólogo de género femenino (un **mātṛvyā* no existe y, sin duda, no podía existir), el griego *patruiós,* «padrastro», está acompañado del femenino *mḗtruiá,* «madrastra, segunda mujer del padre». De hecho, en la historia léxica del griego, el término primario es *mḗtruiá,* atestiguado desde Homero y en todos los dialectos, fuertemente caracterizado por su connotación afectiva y sus empleos metafóricos (la madrastra, mala madre), frente a *patruiós,* tardío y raro, solamente descriptivo y claramente analógico de *mḗtruiá.* Hay que concluir de ello que la concordancia formal entre el sánscrito *pitṛvyá-* y el griego *patruiós* es falaz: es una simple convergencia entre creaciones independientes y de fecha diferente. Los únicos términos que hay que tomar en consideración son, en indio, el masculino *pitṛvyá-*, «hermano del padre», y en griego, el femenino *mētruiá,* «madrastra». La formación en *-*w(i)yo-* ha sido utilizada de manera comparable, pero no idéntica, en indio y griego; en indio, *pitṛvyá-* denota el pariente más próximo del padre, de hecho su hermano; en griego, donde *pátrōs* estaba cargado de ese sentido, se ha servido de un sufijo para formar sobre *mḗtēr* un derivado *mētruiá,* que designa a la «madre por sustitución», la «madrastra».

Se conoce peor, por falta de datos antiguos, la suerte de esta formación en *-w(o)-* o **wyo-* en las demás lenguas. Es muy probable que el antiguo eslavo *stryjĭ,* «hermano del padre» (término paneslavo, a excepción del ruso), continúe, con un tratamiento fonético poco claro en el detalle, el mismo original que el sánscrito *pitṛvyá-*. Este tipo está representado en germánico por el antiguo-alto-alemán *fetiro,* «hermano del padre», que se distingue de *ōheim,* «hermano de la madre», igual que el latín *patruus* de *auunculus.* En la historia del alto-alemán *fetiro* ha pasado de «hermano del padre» a «hijo del hermano del padre», de donde viene el alemán moderno *Vetter,* «primo». Pero ahí se ha producido una evolución excepcional. Por lo demás, por todas partes este término, o su equivalente femenino, conserva su valor homostátmico.

Consideremos ahora el segundo término de parentesco afectado por el mismo sufijo, a saber, sánscrito *bhrātṛvya-*, avéstico *brātūirya-* (cfr. más arriba). Como hemos visto, se ha limitado al indoiranio. Esto sería ya una razón para pensar que es menos

antiguo que *pitṛvyá-*. Además, observamos ahora que los dos términos no son homólogos: *bhrātṛvya-*, «hijo del hermano», indica una relación heterostátmica. Conformidad morfológica, disparidad de sentido, los dos rasgos deben apoyarse; habrá que explicarlos juntos. La razón de ello se encuentra en la estructura general de esta nomenclatura.

Si el indoiranio *bhrātṛvya-* no se aplica al mismo nivel de parentesco que *pitṛvyá-*, es porque la posición del término-base así lo exigía. Dado el valor del sufijo, si el derivado *pitṛvyá-* de *pitṛ-*, «padre», se aplicaba al «hermano del padre», entonces *bhrātṛvya-*, de la misma formación, no habría debido designar estrictamente más que al «hermano del hermano», lo cual es un absurdo, al menos en indoeuropeo donde todos los hermanos tienen entre sí la misma relación. Se ha visto afectado, por tanto, por otro grado de proximidad: «*hijo* del hermano», lo cual, por diferencia de una generación, respondía a una doble utilidad: en primer lugar, servía para diferenciar el «hijo del hermano» del «hijo de la hermana», llamado de otra forma completamente distinta (* *nepōt-*, indoiranio *napāt-*); en segundo lugar, especificaba la noción más claramente de lo que lo hacía otro derivado, *bhrātṛvya-*, igualmente «hijo de hermano», según Pāṇini, y que, por tener doble empleo, ha sido suplantado. Pero cuando se dijo *napāt* indiferentemente del hijo del hermano o del hijo de la hermana, sánscrito *bhrātṛvya-*, que quedó disponible, fue reinterpretado bien como «hijo del hermano *del padre*», bien como «casi hermano», lo que prácticamente equivalía a lo mismo y designaba el «primo». La relación con EGO se volvía homostátmica; luego, en condiciones sociales que parecen haber sido propias solamente de la India, el parentesco de los primos fue asociado a un comportamiento de rivalidad. De ahí la doble acepción de *bhrātṛvya-* en sánscrito clásico, «primo» y «rival».

Toda esta evolución se ha desarrollado en el dominio indio solamente. No se ve huella de ella en iranio, donde *brātṛvya-* (avéstico *brātūirya-*, etc.) no parece haberse desviado nunca de su sentido inicial de «hijo de hermano». Pero este conflicto entre los términos para «sobrino» y «primo» renace en la fase moderna de las lenguas romances en iberorromano, donde los representantes del latín *nepos, sobrinus, consobrinus* terminan por recomponerse en un sistema nuevo[3].

De este modo, no es un solo término el que hay que considerar cada vez, sino el conjunto de las relaciones: por ahí es por donde está condicionada la historia de cada uno de los términos. Además de la estructura general del parentesco indoeuropeo, hay que reconocer, para cada lengua, en una época dada, una estructura particular que hay que interpretar en sus propios términos. Partiendo de *bhrātṛvya-* con su sentido de «hijo de hermano» dado por la tradición india, es como podemos restaurar las condiciones del paso al sentido de «primo», y luego de «rival», que se efectúa en sánscrito clásico. Más aún que cualquier otro conjunto léxico, los términos de parentesco nos obligan a mantener y a combinar los dos pasos de una misma exigencia de método: la consideración estructural del conjunto de la nomenclatura y la consideración de los niveles de cada lengua y de cada sociedad.

---

[3] Véase el artículo citado anteriormente de *L'Homme* (antes, p. 156, n. 5).

CAPÍTULO 7

# PALABRAS DERIVADAS DE TÉRMINOS DE PARENTESCO

*Sumario.* El griego proporciona aquí un grupo de designaciones nuevas —*huiōnós,* «nieto»; *páppos,* «abuelo»; *adelphidoûs,* «sobrino»—, que, con *adelphós* suplantando a *phrátēr,* atestiguan el paso de un sistema de parentesco clasificatorio a un sistema descriptivo.

El latín tiene tres adjetivos derivados de *pater.* Sólo uno es indoeuropeo: se trata de *patrius* que, de hecho, remite al **pater* en su sentido «clasificatorio» más antiguo *(patria potestas);* se sabe que no hay, dado que no puede haberlo, correspondiente de **matrius. Paternus,* por el contrario, responde a *maternus* y se sitúa en el mismo plano personal: *amicus paternus* es «el amigo de *mi* padre». En cuanto a *patricius,* presenta el sufijo latino característico de los derivados de las funciones oficiales (cfr. *tribunicius,* etc.) y se vincula, por tanto, no a *pater,* sino a *patres,* «el Senado».

En griego, la oposición de *pátrios* por un lado, en *patrôios* (Homero, Herodoto)/ *patrikós* (ático), por otro, responde exactamente a la oposición latina: *patrius: paternus,* y trasluce la misma evolución de la noción del «padre». (La forma *mētrôios,* hecha sobre *mḗtrōs,* «tío materno», y no sobre *mḗtēr* directamente, conserva el recuerdo del antiguo papel del hermano de la madre.

Una historia completa del parentesco indoeuropeo debería sacar partido no sólo de los términos atestiguados, sino también de indicios menos directos, pero a veces igual de instructivos, como los que proporcionan los derivados de ciertos nombres de parentesco.

En la enumeración, dada en páginas anteriores (pp. 154 y ss.), de los nombres del «nieto», hemos señalado, sin detenernos en ello, que el griego tenía frente a * *nepōt* un derivado nuevo, *huiōnós* (υἱωνός) que no corresponde a ninguno de los términos empleados en otras partes. Derivado de *huiós,* «hijo», el término *huionós* se emplea desde Homero y no implica variaciones de sentido. A priori, una derivación como ésta plantea una cuestión. Esta formación secundaria en *-ono-* (-ωνο-) está muy poco representada y, cuando lo está, es por palabras oscuras; no se comprende por qué de este sufijo, al que nada llamaba a este lugar, se ha sacado un derivado de *huiós.*

Hay, sin embargo, dos o tres términos, cuya formación puede en alguna medida informarnos, principalmente *oionós* (οἰωνος) y *korṓnē* (κορώνη), dos nombres de pájaros. *Oionós,* que se vincula probablemente al latín *auis,* es el nombre del pájaro de presa, del gran pájaro cuyo vuelo servía para los presagios. *Korṓnē,* «corneja», comparado con el lat. *coruus,* «cuervo», deriva de la misma formación. Todavía podemos añadir a estos términos *khelṓnē* (χελώνη), «tortuga», doblete de *khélus* (χέλυς).

De estos dos ejemplos, quizá tres, puede concluirse que el sufijo *-onos* daba al nombre radical un valor aumentativo. A primera vista, por el contrario, se atribuiría

más bien un valor diminutivo a *huionós*. Pero el contraste se debe a que nosotros generalizamos indebidamente la noción que nos es familiar de «petit-fils». La misma razón habría para decir el «*grand* fils». La designación por «grand» y «petit» es tradicional, pero arbitraria; «petit-fils» en francés, pero en inglés «*grand*-son» como «*grand*-father», estando ambos un grado más alejados del que habla que su propio padre o su propio hijo. Probablemente hay que comprender de la misma manera *huiōnós,* que será el «grand-fils» en relación a EGO. De este modo podrá conciliarse el sentido de *huiōnós* con el de otras palabras de igual formación. Hay además para «petit-fils» un término distinto, utilizado en ático, mientras que *huiōnós* es más bien jonio: es *huidoûs* (υἱδοῦς) (Platón, Jenofonte), «hijo del hijo», formado sobre el modelo de *adelphidoûs* (αδελφιδοῦς), «hijo del padre».

He aquí, pues, un hecho importante: la denominación nueva del «hijo» en griego. Está condicionada por la transformación de la estructura general que se produjo en griego.

Si se considera el conjunto del sistema griego, uno de los cambios más notables fue la aparición de un término nuevo para designar el hermano: *phrátēr,* al tener valor clasificatorio, ha sido reemplazado por *adelphós* (véase anteriormente p. 140). Al mismo tiempo ha sido eliminado el nombre indoeuropeo del «abuelo» **awos*: este término arcaico estaba además ligado, por medio de una forma derivada, con el nombre del «tío materno». Ninguno de los dos ha dejado huella en griego. Correlativamente, el nombre del «nieto» ha desaparecido. De igual forma que **awos* tenía un doble valor y representaba dos relaciones que se sitúan diferentemente, según el punto de vista patri- o matrilineal, así el término que forma pareja con él, **nepōt-,*oscila entre el sentido de «sobrino» (hijo de la hermana) y el de «nieto» (hijo del hijo).

El sistema griego marca la transición de un tipo de designación a otro: todos los términos de parentesco tienden a fijarse con una significación única y exclusivamente *descriptiva*. Por eso, el nombre del hermano ha sido reemplazado por el de «co-uterino». Así se explica también la variedad de los términos para «abuelo», o una locución analítica como «el padre de mi padre» (Ilíada, 14, 118), «el padre de la madre» (Odisea, 24, 334), donde los compuestos descriptivos *mētropátōr* (μητροπάτωρ) *patropátōr* (πατροπάτωρ) (Homero, Píndaro) o simplemente *páppos* (πάππος), término de intención familiar, afectuoso, para el abuelo, sin distinción de ascendencia paterna o materna. Asimismo, la designación del «sobrino», *adelphidoûs,* de la «sobrina», *adelphidê,* ha sido sacada del nombre del hermano. Pero en esta nueva nomenclatura, «sobrino» y «nieto» constituyen dos parentescos distintos, y así como el nombre del «sobrino» ha sido rehecho en «hijo del hermano», *adelphidoûs,* así el de «nieto» lo ha sido como «hijo del hijo», *huidoûs.* Es la eliminación de los nombres antiguos de «abuelo» y del «nieto» por un lado, del «hermano y de la hermana», por otro, lo que ha entrañado esas refecciones en la nomenclatura griega.

Así nos damos cuenta de que, pese al arcaísmo de los nombres de los parientes de la mujer, el vocabulario griego nos transmite un sistema reciente. Se debió recurrir a denominaciones descriptivas desde el momento en que se abandonó el parentesco clasificatorio.

En cambio, el vocabulario latino del parentesco revela su altísima antigüedad; en la sociedad romana, el parentesco está dominado por la preponderancia del padre, que le da un aspecto «patriarcal». El vocabulario ha permanecido estable: también la forma propia de los términos latinos nos informa de una prehistoria más antigua que

la de los términos griegos. Este carácter conservador del latín marca también la morfología y el vocabulario. Desde luego, aquí como en otros dominios, el latín con elementos arcaicos ha hecho un conjunto nuevo. Pero, al disociar el sistema latino, encontramos sin esfuerzo las piezas de un sistema mucho más antiguo que esas piezas ayudan a reconstruir.

Si ahora examinamos los derivados del nombre del «padre», vemos que hay uno que existe en varias lenguas bajo la misma forma y cuyo origen hay que remitir hasta el período común: es el adjetivo *patrius*, scr. *pitrya-*, griego *pátrios* (πάτριος).

Ya hemos indicado que no hay adjetivo correspondiente que derive del nombre de la «madre». Esta diferencia se explica por la situación respectiva del padre y de la madre. Un adjetivo que indica lo que pertenece al padre, lo que deriva de él, queda justificado porque, en la sociedad, el «padre» es el único que puede poseer. Las leyes antiguas de la India lo enuncian expresamente: la madre, la esposa, la esclava no poseen nada. Todo lo que poseen pertenece al dueño a quien ellas mismas pertenecen. Tal es la situación constante del hombre y de la mujer, respectivamente: a partir de entonces es fácil comprender que **matrius* falte en todas partes.

Sin embargo, hay en latín un adjetivo específico derivado del nombre de la madre: *maternus*. La forma *maternus* es instructiva por sí misma. Atestiguada desde los textos más antiguos, y salida fonéticamente de **materinus*, está caracterizada por un sufijo en *-ino-* que tiene un empleo preciso en indoeuropeo y en latín: indica la materia; griego *phḗginos*, «de encina», derivado de *phēgós*, *láïnos*, «de piedra», de *lâas*, *anthinós*, «de flor», de *ánthos;* lit. *auksinas*, «de oro», de *auksas*, «oro». En latín, *eburnus*, «de marfil», de *ebur*, etc.

Desde el origen, *maternus* forma pareja con *patrius*, lo cual produce empleos tales como: *non patrio sed materno nomine*. La disparidad de la formación invitaba a una creación analógica, y, desde muy temprano, se ha acuñado un nuevo adjetivo, *paternus*. En el curso de la historia, *paternus* coexiste primero con *patrius;* luego, gana terreno y, por fin, lo elimina: sobrevive solo en las lenguas romances[1]. Podemos preguntarnos si sólo por esta razón de la analogía con *maternus* ha triunfado *paternus*, porque, como Wackernagel observa, *paternus* fue empleado desde el principio de una manera exclusiva en ciertas relaciones; en particular como epíteto de ciertas palabras tales como *amicus*, *hospes*, *seruus;* jamás se encuentra un caso semejante con *patrius*. «La razón de este empleo no es visible», añade Wackernagel, sin ir más lejos. Observemos ya que, por un proceso paralelo sobre el que volveremos, el griego emplea un derivado nuevo, *patrikós* (πατρικός) y exclusivamente también con términos como «amigo», «compañero», etc. Estas relaciones debieron ser determinantes. Sólo nos falta ver cómo y por qué.

A partir del momento en que *patrius* heredado y *paternus* analógico corrieron juntos, tendieron a diferenciarse en cierta medida. *Patrius* se emplea exclusivamente en expresiones consagradas tales como *patria potestas;* no se encuentra jamás en estos casos *paternus*. Pero se tiene exclusivamente *paternus amicus*. La *patria potestas* es el poder que se vincula al padre en general, que él ostenta por su calidad de padre. Pero

[1] Esta historia, con sutiles observaciones sobre los derivados de términos de parentesco, ha sido objeto de un artículo de WACKERNAGEL, *Festgabe Kaegi*, 1916, pp. 40 y ss., reproducido en sus *Kleine Schriften*, I, pp. 468 y ss.

la relación es de naturaleza completamente distinta en *amicus paternus:* «el amigo de *mi* padre». En efecto, *paternus* con *hospes, amicus, seruus,* indica una relación personal de hombre a hombre, y se refiere al padre de un individuo determinado. Esta diferencia entre *patrius* y *paternus* se definirá, por tanto, como aquella existente entre un adjetivo *genérico* y un adjetivo *específico*. Por ejemplo, en Tito Livio, *odisse plebem plus quam paterno odio (II, 58, 5), «él odiaba a la plebe más de lo que lo hacía su propio* padre». Vemos aquí la razón que ha entrañado la creación de *paternus.* Si *paternus* ha sido rehecho sobre *maternus,* es porque el **patrios* indoeuropeo se refiere no al padre físico, sino al padre en el parentesco clasificatorio, al **pəter* invocado como *duayṣpitā* y *Iupiter*. Por el contrario, *maternus* indica una relación de pertenencia física: es literalmente, según el sufijo, «de la misma materia que la madre». Si a *patrius* se le ha dado un doblete *paternus* sobre el modelo de *maternus,* fue para especificar una relación con el padre físico, con el antepasado personal de aquel que habla o de quien se habla.

En latín tenemos también, además de *patrius* y *paternus,* un tercer adjetivo derivado del nombre del padre: *patricius,* «patricio», es decir, que desciende de padres nobles, libres. La formación en *-icius,* propia del latín, constituye adjetivos sacados de nombres de funciones oficiales: *aedilicius, tribunicius, praetoricius.*

De este modo, cada adjetivo se refiere a una noción diferente: *patrius* es clasificatorio y conceptual, *paternus* es descriptivo y personal, *patricius* remite a la jerarquía social.

En griego, los adjetivos «materno» y «paterno» tienen una significación singular: *mētrōîs* (μητρῷος) y *patrōîos* (πατρῷος). Además de su empleo propio, encontramos *patrōîos* en el compuesto *patroûkhos* (πατροῦχος) que se basa en *patrōio-okhos* (πατρωιο-οχος): designa a la «hija heredera» que en su condición jurídica es denominada *epíklēros* (ἐπίκληρος). Cuando resulta que la hija es la única descendiente y dado que, según el derecho griego no puede heredar, su caso constituye objeto de numerosas prescripciones jurídicas, enunciadas en la ley de Gortyna, a fin de que la herencia permanezca en la familia: *patroûkhos* significa literalmente: «que posee los bienes paternos».

En el artículo ya citado, Wackernagel hace observar que *mḗtrōîos,* «maternal», no deriva de *mḗtēr,* «madre», sino de *mḗtrōs,* «hermano de la madre». Sobre el modelo de *mētrōs* que produce el adjetivo *mētroîos,* se ha formado sobre *pátrōs,* «hermano del padre», el adjetivo *patrōîos.* Wackernagel no ha insistido sobre esta observación. Es, sin embargo, extraño que el adjetivo «maternal» signifique en griego literalmente no «de la madre», sino del «pariente de la madre»; no era ésa la expresión más natural de la noción. Esto invita a verificar el empleo. Homero emplea una sola vez *mētrōïos* (en los poemas homéricos se trata con más frecuencia del padre que de la madre), pero el ejemplo es instructivo. Autolikos se dirige a su hija y a su yerno y dice de su hijo recién nacido, al que acaba de llamar Ulises: ὁππότ' ἂν ἡβήσας μητρώϊον ἐς μέγα δῶμα ἔλθῃ (Od. 19, 410), «cuando, habiendo crecido, vaya a la gran casa de su madre». En la boca de Autolikos, la «casa de la madre» es necesariamente la casa del hermano y del padre de la madre, de su familia de origen. Semejante empleo de *mētrṓïos* hace sensible la referencia a *mḗtrōs* como «pariente del lado de la madre», cuando el adjetivo se refiere a las pertenencias de la madre, que son de hecho las de su parentesco propio.

Ahora tenemos que ver cómo *patrṓïos,* abundantemente representado en Homero,

se emplea al lado de *pátrios*, no homérico y, sin embargo, antiguo. El empleo homérico de *patrṓïos* ilustra bien su valor específico. Lo encontramos en expresiones tales como: *skêptron patrṓïon* (Il. 2, 46, etc.), *témenos patrṓïon* (Il. 20, 391), calificando a un cetro, a un dominio; con *mêla*, los rebaños de corderos (Od. 12, 136); finalmente, y a menudo: «los huéspedes», *xeînoi patrṓïoi* (Il, 6, 231, etc.), «los compañeros», *hetâiroi patrṓïoi* (Od. 2, 254, etc.). Por tanto, por un lado nombres de objetos que son posesiones *(skêptron, témenos, mêla)*, por otro, nombres que indican relaciones sociales. Particularmente instructivo es *patrṓïon ménos* (Il, 5, 125), que en el contexto significa «el ardor guerrero *de tu padre*». En Herodoto, *pátrios* y *patrṓïos* coexisten: *pátrioi theoí* (I, 172), *nómoi* (II, 78; cfr. Tuc. IV, 118), *thesmoí* (III, 31), pero *patrṓïa khrēmata* (I, 92), *patrṓïoi doûloi* (II, 1), etc. De este modo, vemos que la diferencia es exactamente paralela a la que existe en latín entre *patrius* y *paternus*. La calificación *pátrios* significa «de los padres, ancestral», y se aplica a los dioses del linaje, a las leyes aceptadas desde siempre por los antepasados. Pero *patrṓïos* es lo que pertenece al padre personal: fortuna, esclavos. Por una extensión inevitable, aunque ocasional, *patrṓïos* también puede aplicarse a veces a un personaje más antiguo que el padre; pero siempre se trata de un antepasado personal así, en Herodoto, *patrṓïos táphos* (II, 136; IV, 127), «tumba de familia».

El tercer adjetivo, *patrikós* (πατρικός), es una creación ática que en la historia ha reemplazado a *patrṓïos*, término jonio y poético. De hecho, *phílos patrikós* (igual que *amicus paternus*), *xénos patrikós, hetaîros patrikós,* significan: «amigo (compañero, huésped) de *mi* padre».

En total, la pareja de adjetivos lat. *paternus/maternus*, gr. *patrṓïos/mētrṓïos* tiene una historia compleja; los dos términos no eran simétricos y no podían serlo. En latín, el más antiguo, *maternus*, implica la pertenencia física, material, a la madre; el masculino *paternus* ha sido creado para diferenciar del *pater* legal el *pater* personal. En griego, *mētrṓïos*, «materno», está hecho sobre *mḗtrōs*, «hermano de la madre», porque lo que es propio de la madre no es una posesión, sino una relación: del lado de la madre, el tio materno era el pariente más importante. Es interesante constatar así una vinculación estrecha entre una relación de derivación y un parentesco característico.

Parece, por tanto, que *patrius* se refiere solamente a un parentesco de tipo clasificatorio. Cuando prevaleció la noción de un parentesco personal, hubo que caracterizarla con adjetivos nuevos, pero éstos se produjeron en cada lengua independientemente y no se recubren de una lengua a otra. Paralelamente, la formación del adjetivo *mētrṓïos* revela indirectamente la importancia del tío materno. A través de tales particularidades, la historia de estos derivados reúne algunas conclusiones dictadas por los términos mismos.

*
* *

En sus relaciones, como también por su significación etimológica, estos términos son muy instructivos: el vocabulario del parentesco indoeuropeo testimonia varios estados sucesivos, y refleja en amplia medida los cambios que sufrió la sociedad indoeuropea.

Esta sociedad es, desde luego, como siempre se ha afirmado, de tipo patriarcal. Pero aquí, como en muchos otros puntos del mundo, diversos indicios denuncian una

superposición de sistemas y, sobre todo, la superviviencia de un parentesco de predominio del tío materno.

Los datos históricos testimonian un compromiso entre estos dos tipos de parentesco: el sistema patrilineal predomina nítidamente y desde fecha temprana. Pero subsisten claras huellas del papel correspondiente al tío materno. La relación del hijo de la hermana con el hermano de la madre coexiste en varias sociedades con la de la descendencia patrilineal.

En el plano propio de la nomenclatura, hay que distinguir dos series de designaciones: una, clasificatoria; otra, descriptiva.

Allí donde el estado indoeuropeo común se ha conservado, se halla caracterizado por términos de parentesco clasificatorio, que tienden a eliminarse en beneficio de términos descriptivos. Según las sociedades, esta transformación ha sido más o menos rápida y completa. El vocabulario ofrece pruebas de ello, sobre todo en griego. La situación del griego es compleja porque, por un lado, ha conservado términos arcaicos como *daḗr*, «hermano del marido», o *gálōs*, «hermana del marido»; por otro, manifiesta el paso de un tipo de designación a otro, por la coexistencia de dos palabras diferentes para el «hermano», *phrā́tēr* y *adephós*. En una misma nomenclatura se superponen la herencia indoeuropea y las innovaciones griegas, testimonio de una transformación que lleva a términos de tipo descriptivo.

No obstante, habría que guardarse de establecer correlaciones demasiado precisas entre los cambios ocurridos en la sociedad y aquellos que aparecen en la nomenclatura o, inversamente, entre la estabilidad del vocabulario y la de la sociedad. No se puede concluir inmediatamente, ni en todas partes, de un término nuevo una renovación de la institución, ni de la permanencia de la designación, la constancia de la relación de parentesco. Tres consideraciones deben permanecer presentes en el espíritu: 1.°) El nombre de parentesco puede subsistir, aunque el sentido etimológico que condicionaba su lugar inicial se ha borrado: así, lat. *auunculus,* separado en adelante de *auus,* se continúa en fr. *oncle;* 2.°) el nombre antiguo puede ser reemplazado por un término más claro sin que la posición de lo designado cambie: el antiguo francés *avelet* desaparece ante *petit-fils,* o, en nuestros días, *bru* cede el puesto a *belle-fille;* 3.°) el cambio puede deberse a alguna acción local que a menudo escapa a nuestro conocimiento; tal es el caso de numerosos términos de parentesco en armenio que no tienen correspondientes conocidos. Se atribuyen a una «lengua de substrato», la que hablaban las poblaciones antiguas que luego adoptaron una lengua indoeuropea. La hipótesis es en sí plausible, aunque permanezca indemostrable hasta ahora. En el pasado de las lenguas, este factor es probablemente responsable de muchas alteraciones o innovaciones. No hay que extrañarse. Lo sorprendente, en cambio, es que, a pesar de tantas vicisitudes y a través de tantos siglos de vida independiente, las lenguas indoeuropeas hayan conservado un vocabulario del parentesco que bastaría, por sí solo, para demostrar su unidad genética y que hasta nuestros días conserva la huella de su origen.

LIBRO 3

# LOS ESTATUTOS SOCIALES

## CAPÍTULO 1

# LA TRIPARTICIÓN DE LAS FUNCIONES

*Sumario.* Mediante series paralelas de términos de etimología con frecuencia muy parecida, pero diferentes de una lengua a otra, el iranio, el indio, el griego y el itálico atestiguan una herencia común indoeuropea: la de una sociedad estructurada y jerarquizada según tres funciones fundamentales, las de sacerdote, guerrero y agricultor.

Según las tradiciones indoiranias, la sociedad está organizada en tres clases de actividad: sacerdotes, guerreros, cultivadores. En la India védica estas clases se llaman «colores», *varṇa*. En Irán, tienen por nombre *pištra,* «oficio», cuyo sentido etimológico es también «color». Hay que tomar la palabra en su acepción literal: son exactamente colores. En Irán, las tres clases se distinguen precisamente por el color de sus vestidos: el blanco para los sacerdotes, el rojo para los guerreros, el azul para los cultivadores, en virtud de un simbolismo profundo que procede de antiguas clasificaciones conocidas en muchas cosmologías, que asocian el ejercicio de una actividad fundamental a cierto color ligado, a su vez, a un punto cardinal.

Las clases mismas y los miembros de esas clases no se llaman en la India y en Irán de la misma manera. He aquí sus nombres respectivos:

| INDIA | | IRÁN | |
|---|---|---|---|
| 1 | *brahmán (brāhmaṇa-)* | 1' | *āθravan* |
| 2 | *kṣattriya (rājanya)* | 2' | ra*θaēšta* |
| 3 | *vaiśya* | 2' | *vāstryō fšuyant* |
| (4 | *śūdrá*) | (4' | *hūiti*) |

Los nombres no se corresponden; sin embargo, la organización es la misma y el procedimiento de clasificación se apoya en las mismas distinciones. Es en sus significaciones propias, y en sus relaciones en el seno del sistema social, donde hemos de examinar estos términos.

He aquí brevemente las significaciones léxicas de las dos series:

INDIA: *brahmán:* sacerdote, hombre que tiene a su cargo lo sagrado en la religión.
*kṣattriya:* que tiene el poder guerrero (que tiene el poder de *rāj*);
*vaiśya:* hombre del *viś,* del clan, equivalente a «hombre del pueblo».

IRÁN: *āθravan:* sacerdote (etimología poco clara);
*raθaēšta:* guerrero; en propiedad aquel que está sobre el carro, el que combate en carro;
*vāstryō fšuyant:* traducción provisional, «el de los pastos» y «aquel que se ocupa del ganado».

Se ve que entre Irán y la India estas distinciones, aunque distintas, se organizan de igual manera y se refieren a las mismas actividades. Esta estructura social ha permanecido viva en Irán durante mucho más tiempo que en la India.

Esta terminología se halla en la base de un problema que domina toda la organización de la sociedad indoeuropea. Los dos grupos de términos difieren en su naturaleza léxica, pero concuerdan en su referencia social. La división tripartita de la sociedad que enuncian es la más antigua que podemos esperar. Tiene prolongaciones históricas que no siempre se han descubierto, sobre todo en la sociedad india. Ése fue el mérito de Émile Senart: demostrar que las castas de la India no deben ser explicadas por una reglamentación interna, sino que, en realidad, prolongan divisiones mucho más antiguas de las que ha heredado la India, y que no nacieron sobre suelo indio: las castas de la India son la sistematización muy encallecida de una división que, en cualquier caso, se remonta a un pasado indoiranio, quizá incluso a la sociedad indoeuropea. El problema es, ante todo, examinar los nombres que definen en la India y en Irán esta división en castas; luego, ver si, en otras sociedades del grupo indoeuropeo, podemos descubrir un sistema parecido.

Cuando se pasa revista a las diferentes denominaciones, se constata que en su mayoría se interpretan directamente y tienen una significación que todavía nos es accesible. Se puede comprender repasándolas sucesivamente.

El término iranio para «sacerdote», avéstico *āθravan,* tiene su correspondiente en védico bajo la forma *atharvan* que, a decir verdad, no es exactamente lo que esperábamos; pero las dos palabras se superponen sin demasiadas dificultades, la diferencia de *-r-* iranio a *-thar-* indio no constituye un obstáculo serio para la comparación. Simétricos son, de una y otra parte, los derivados: av. *aθauruna-,* que indica la función de sacerdote, y ved. *ātharvaṇá,* «relativo al *atharvan*»; el detalle de las estructuras atestigua la concordancia de las significaciones iniciales. Sólo que el análisis etimológico de este nombre sigue siendo inseguro.

Hace tiempo que se ha pensado en explicar *āθravan-* y *atharvan-* por el nombre del «fuego», que es *ātar* en iranio. Si desde el punto de vista formal, la comparación puede tenerse en cuenta, por lo que atañe a la noción misma se choca con una grave dificultad: no es, en modo alguno, seguro que el *āθravan* sea el sacerdote del fuego. En el Irán mazdeo, está encargado de las ceremonias religiosas; en la India, el *atharvan* está investido de poderes mágicos. Esta concepción aparece en el libro de himnos mágicos llamado precisamente *Atharva-Veda.* La función del personaje se reparte de este modo: en el Irán aparece exclusivamente el lado religioso, en la India el aspecto mágico. Pero no se ve nada en su papel que apele particularmente al fuego. No hubo jamás en iranio un parentesco etimológico de ningún tipo entre *ātar* y *āθravan,* y, segunda dificultad, este nombre del fuego, av. *ātar-,* es absolutamente desconocido en la India, donde el fuego como noción material y como figuración mitológica se dice *agni-,* término que corresponde al latín *ignis,* al a. eslavo *ognĭ*. Por tanto, no podríamos considerar como segura la relación entre *ātar-* y el nombre del «sacerdote», *āθravan-.*

Aislado, como parece estarlo, este término debe remontarse, no obstante, a una

gran antigüedad. Que esté restringido al indoiranio no prueba una creación reciente. Por otro lado, darlo como indoiranio quizá sea simplificar el problema, porque, como hemos visto, incluso en el seno del indoiranio las formas no se recubren exactamente. Quizá su relación no sea la de las formas comunes, que habrían sido heredadas paralelamente por ambas partes. Un detalle morfológico sugiere una relación diferente y más precisa. Frente al védico *átharvan-*, el avéstico presenta un radical de variaciones flexionales, *āθravan-* en los casos fuertes (nominativo, acusativo), *aθaurun-* (es decir, *āθarun-*) en los casos débiles (genitivo, etc.). Si en iranio ponemos una flexión primitiva *aθarvan-* (alterada en *āθravan-* bajo la influencia de *ātar-*), genitivo a*θarunō*, etc., se obtiene una estructura regular, mientras que la flexión védica *átharvan-*, *átharvanaḥ*, no lo es, y parece rehecha. Podría ser, entonces, que la forma védica *átharvan-* fuera un préstamo tomado al iranio *aθarvan-* más que su correspondiente indio. De este modo, se explicaría mejor la rareza relativa de *atharvan-* en el Rig Veda frente a *brahman-*, y su especialización en el mundo de los encantamientos y de los ritos deprecatorios, mientras que en iranio el término conserva su valor antiguo como denominación de clase social.

Para designar la función y la clase de los sacerdotes en la India, el término consagrado es *brahmán*. Plantea un problema mucho más difícil todavía; la significación exacta y el origen de esta palabra han provocado largos debates que aún no están cerrados.

Se trata, de hecho, de dos formas diferenciadas por el lugar del acento, su género, su significación: *bráhman* (neutro), *brahmán* (masculino), designando el primero una cosa, el segundo un ser. Esta oscilación del acento, del radical al sufijo, es un principio de repartición que, debido a que el tono indoeuropeo conserva un papel discriminatorio y fonológico, opone el nombre de acción al nombre de agente.

¿Qué quiere, pues, decir el término tan conocido de *bráhman*? Es casi imposible definirlo de forma precisa y constante; en los Himnos, admite una variedad desconcertante de traducciones. Es un fluido misterioso, una potencia del alma, un poder mágico y místico; pero es un himno, una práctica religiosa, un encantamiento, etc. En consecuencia, ¿cómo caracterizar con cierta exactitud el *brahmán* masculino, es decir, el personaje investido de *bráhman*, que es también designado por el derivado *brāhmaṇa*?

No hay nada en la tradición india que pueda guiar una reconstrucción de la forma o de esta noción; lo que nos falta es un sentido concreto al que unir la diversidad de los empleos. La India misma no nos proporciona ese indicio sólido: *bráhman* está impregnado de una significación de carácter místico; es una de las nociones sobre las que más pronto se ejerció la especulación india, lo cual ha borrado su punto de partida. El análisis de la forma no nos aclara mucho más: el origen de *bráhman* es uno de los problemas más controvertidos de la etimología indoeuropea. Desde hace casi un siglo, las comparaciones más variadas se suceden y se enfrentan. Como el sentido fluido de *bráhman* no se niega a ninguna solicitación, la exégesis textual de los empleos védicos refleja alternativamente estas diferentes tentativas etimológicas. Recordemos brevemente las principales.

Se ha intentado acercar *bráhman* a un grupo de términos rituales indoiranios: los principales son el védico *barhiṣ-*, «alfombra del sacrificio», el avéstico *barəziš-*, «primo», y particularmente av. *barəsman-*, «haz de ramas que el sacerdote sostiene en la mano durante el sacrificio». Se ha planteado, incluso, expresamente la ecuación etimológica ved. *bráhman-* = av. *barəsman-*. Sin embargo, sin insistir siquiera en la dife-

rencia de estructura en la sílaba radical, punto que no carece de importancia, el desvío de sentido está tan marcado, incluso en védico, en la noción de «alfombra sacrificial» *(barhiṣ-)* y el de *bráhman-*, que es inútil tratar de conciliarlos. La técnica de la oblación a la que pertenecen *barhiṣ-* en védico, *barəsman-* en avéstico, no tuvo jamás ninguna prolongación en el sentido abstracto, religioso o filosófico, que es exclusivamente el de *bráhman*. De hecho *barəsman-* no es en avéstico más que un término del ritual sin implicación religiosa: designa un instrumento cuyo uso se describe con el de otros accesorios del culto. La relación característica de *barəsman-* con el verbo *star-*, «extender», a la que responde exactamente la locución védica *barhiṣaḥ star-*, «extender las alfombras», muestra que estos términos no tuvieron desde el principio más que un sentido material y estrictamente técnico, en el que han permanecido confinados. Por tanto, no tienen nada en común con *bráhman*.

De naturaleza completamente distinta es la relación antigua, y que en otras épocas gozó de gran favor, entre el védico *bráhman-* y el latín *flāmen*. En esta concordancia habría un testimonio de los arcaísmos comunes al indio y al latín; un antiguo neutro formado por medio del mismo sufijo *-man*, latín *-men*, se habría convertido, simétricamente en las dos lenguas, en la designación de un sirviente del culto. A lo que se añadirían correlaciones singulares en las funciones del *brāhmaṇa* y del *flāmen*, respectivamente. Pero esta comparación choca con muchas objeciones. La comparación del elemento esencial de la forma, el radical *brah-* en indio, y *flā-* en latín, crea graves dificultades; habría que suponer en latín, **flags-men-*, forma difícil de justificar y de la que además no resulta ningún sentido preciso ni en itálico ni en indoeuropeo. Por eso, no tenemos en cuentra esa comparación.

No nos demoraremos en recordar otras tentativas que nada aportan. Estimamos que un dato nuevo debe poner hoy fin a esta discusión. Ahora disponemos de un punto de apoyo para la determinación del sentido primero de *bráhman*. Es el correspondiente iranio el que lo proporciona, después de que una inscripción en antiguo-persa nos ha dado a conocer la palabra *brazman-* que responde exactamente al védico *bráhman-*. El sentido del antiguo-persa *brazman-* ha sido establecido por W. B. Henning[1], quien ha mostrado que *brazman* da *brahm* en medio-parto y en medio-persa, y que *brahm* significa «forma, apariencia (conveniente)», y se aplica bien al hábito, bien a la compostura y a la conducta.

En efecto, en antiguo persa *brazman* se refiere al culto y debe indicar «la forma apropiada», el «rito» que este culto exige. Tal será también el sentido de *bráhman* en védico: todos los empleos de este término tienen en común la noción de «forma ceremonial» en la conducta del oferente y en las operaciones del sacrificio. Así es como se definirá, en su sentido propio, el término *bráhman* que luego se cargó de valores místicos y especulativos.

Por consiguiente, el *brahmán* indio (o *brāhmaṇa-*) es el que asegura la ejecución del culto en las formas prescritas. Tal es la definición que, al término de este análisis, pone de acuerdo la función del personaje con el sentido, ahora seguro, del término fundamental védico *bráhman*, a. persa, *brazman*. La base conceptual está asegurada, pues, en indo-iranio, aunque la raíz del término no parezca encontrarse en ninguna otra parte.

Todavía sabemos demasiado poco de la religión persa aqueménida para poder medir el papel del *brazman* en el culto. No hay prueba de que este nombre abstracto ha-

[1] *Transactions of the Philological Society*, 1944, pp. 108 y ss.

ya producido en iranio antiguo un nombre de agente que sería paralelo del védico *brahmán,* para designar a aquel que conoce y realiza las prácticas del culto. Es una razón para creer que *brahmán* es una denominación puramente india que tiene por equivalente en Irán un término diferente: el *āθravan* del Avesta.

Los nombres de las otras dos clases son derivados o compuestos que pueden interpretarse fácilmente; no dan lugar a ningún problema tan complejo como el que plantea el del sacerdote. Pero todos están unidos a una noción importante. Debido a ello, merece que los comentemos con brevedad.

Se designa a la clase de los guerreros en la India por el sánscrito *kṣattriya, rājanya.* El primer nombre es un derivado de *kṣattra,* «poder», noción que será estudiada más detalladamente en el mundo iranio[2]; el segundo, *rājan(i)ya-,* «de cepa real», del nombre del «rey», *rāj(an)-.* Estos dos nombres no se aplican a dignatarios, sino a los miembros de una clase, y los designan por el privilegio unido a su condición. No se refieren al oficio de las armas; uno y otro evocan el poder, la realeza. En estos términos tan claros leemos la manera en que se orienta en la India la designación de los «guerreros»; si hay relación entre «guerreros» y «poder», es porque el poder temporal no es el atributo necesario del *rāj.*

En efecto, examinando el concepto del *rex,* tal como se define entre la Roma antigua y la India, se verá que el «rey» no estaba dotado de un poder real[3]. Lo que aquí nos enseñan los nombres de *kṣattriya* y *rājanya* es que el poder, definido por *kṣattra* y *rāj(an)-,* está asociado al oficio de las armas.

En la sociedad irania, el término equivalente a *kṣattriya* es, bajo su forma avéstica, *raθaēštā-.* Más corrientemente se encuentra *raθaēštar-,* forma secundaria analógica de los nombres de agentes en *-tar* (tipo correspondiente al griego -τωρ, -τήρ y al latín *-tor*); porque * *-star-* como nombre de agente de *stā-* es imposible; raíces de sentido intransitivo como *stā-,* «mantenerse de pie», no proporcionan nombres de agente. La formación del compuesto justifica la forma *raθaē-štā-* que significa «aquel que se mantiene de pie en el carro», como el correspondiente védido *ratheṣṭhā,* epíteto del gran dios guerrero Indra. Esta representación nos remite a la edad heroica, en que se exalta el ideal guerrero, en que se celebra al joven combatiente que, de pie en su carro, se lanza a la pelea. Tal es la representación indoeuropea del guerrero noble. No es a pie, ni a caballo, como el guerrero indoeuropeo va al combate. El caballo es todavía un animal de tiro, uncido al carro de guerra. Se necesitará una larga historia y varias invenciones para que el caballo se convierta en montura, y la conducta de la guerra se transforme con ello. Pero mucho tiempo después de esa revolución, en las técnicas y la cultura, que es la aparición del guerrero montado, el vocabulario testimoniará la prioridad del carro sobre la equitación. Así, en la expresión latina *equo uehi,* para decir, «ir a caballo», se continúa empleando el verbo *vehere,* «transportar en un carro»; el antiguo verbo que respondía a la técnica del carro fue adaptado al nuevo uso del caballo como montura. En Homero *eph' híppōn baíno* (ἐφ' ἵππων βαίνω) significa no «montar a caballo», sino siempre «montar en el carro». El caballo no sirve más que uncido al carro; montar a caballo habría sido para un guerrero de la edad indoeuropea tan poco concebible como cabalgar un buey para los pueblos de la

---

[2] II parte, libro 1, cap. 2

[3] II parte, libro 1, cap. 2.

época clásica. Al denominar al «guerrero» por el término «combatiente en carro», el Irán es más fiel que la India a la ideología indoeuropea de la clase de los guerreros.

En cuanto a la tercera clase, el término indio es *vaiśya,* que literalmente significa «hombre del *viś*», o sea, aproximadamente «hombre del pueblo». La relación se establece de esta forma entre la última clase y la pertenencia a la fracción social llamada *viś.*

Una cosa completamente distinta es lo que ocurre en Irán, donde la designación, compleja, y que no siempre se ha entendido bien, se compone de dos palabras asociadas que designan a una misma persona: *vāstryō fšuyant.*

El primero es un derivado de *vāstra,* «pasto», cfr. *vāstar,* «pastor». Estos dos términos *(vāstra, vāstar)* son muy frecuentes en el Avesta y revisten una importancia singular. Hemos tenido además[4] ocasión de analizar la etimología y estudiar el sentido que asumen, a la vez, en la vida pastoril y en la ideología religiosa del Irán; cuentan entre los más significativos de la predicación zoroastriana. El segundo, *fšuyant,* es un participio presente de la raíz *fšu,* «criar ganado». La clase, por lo tanto, es denominada analíticamente por una unión de dos palabras que se refieren una al «pastoreo», otra a la «ganadería».

Una expresión doble como ésta deriva de una categoría de compuestos conocida bajo el nombre de *dvandva.* Se trata de palabras dobles cuyos dos componentes están en *asíndeton,* simplemente yuxtapuestos, uno y otro, bien en plural, bien, más frecuentemente, en dual. Los dos términos, estrechamente asociados, forman una unidad conceptual. Este tipo está ilustrado en védico por *Mitra Varunā,* que unifica a los dos dioses yuxtapuestos: *dyāvā pṛthivī (dyaus/pṛthivī),* «cielo, tierra», o también *mātā-pitarā(u),* «los dos, padre y madre». El *dvandva* subsume la unicidad del concepto en sus dos especies distintas. Puede, asimismo, adoptar formas más libres y asociar dos calificaciones. Por ejemplo, en latín la expresión *patres conscripti* sólo tiene sentido si se reconocen en ella dos sustantivos yuxtapuestos, *patres* por un lado, *conscripti* por otro; o bien dos grupos de personas, independientes en su origen, que constituyen juntas el Senado. Es una expresión del mismo tipo la que tenemos aquí en iranio: el *vāstryō* y el *fšuyant* son dos especies diferentes: una se ocupa de los pastos, la otra se encarga del ganado. Luego, como una y otra forman parte de una clase única, y un término unitario servirá para designarlos: *vāstryō fšuyant.* Esta clase irania tiene una denominación funcional y explícita, en contraste con el término indio *vaiśya,* que indica simplemente la pertenencia a la tribu.

Para que sea completo, hay que mencionar una cuarta clase que aparece en las enumeraciones más recientes. En la India, el cuarto estado es denominado *śūdrá,* cuyo sentido etimológico desconocemos; se aplica a las gentes de la categoría más baja, étnicamente mezcladas, gentes sin profesión bien definida ni función precisa.

También en Irán, después de las tres clases sociales, un texto menciona la *hūiti,* término que parece significar «ocupación, oficio» y que se aplica a los artesanos. No se puede saber de cuándo data esta nueva diferenciación social, que instituye una clase distinta con el conjunto de los artesanos.

Para medir bien la importancia de esta clasificación triple, hay que observar que no se aplica solamente a las agrupaciones humanas. Se extiende a conjuntos de con-

[4] *Hittite et indo-européen,* París, 1962, pp. 98 y ss.

ceptos que, de esta forma, son relacionados con las clases. No se la puede reconocer a primera vista; se advierte indirectamente, en expresiones poco significativas en apariencia, pero que encuentrann su sentido al compararse concepciones propiamente sociales. Un ejemplo lo mostrará. En una inscripción persa aqueménida de Darío se lee la expresión de una plegaria para alejar del pais tres calamidades: *dušiyārā,* «la mala cosecha»; *hainā,* «el ejército enemigo»; *draugā,* «la mentira», es decir, la perversión en el orden moral y religioso. No hay ahí una formación casual. Estas tres calamidades responden a un orden necesario: la primera, la «mala cosecha», arruina al cultivador; la segunda, el ataque enemigo, hiere al guerrero; la tercera, la «mentira», alcanza al sacerdote. Aquí tenemos, transpuesta en tres especies de infortunios, esa misma jerarquía de las tres clases que hemos visto afirmada por los nombres de sus representantes. La sociedad no puede concebirse, ni el universo definirse, sino bajo esta triple ordenación.

Esta división que abarca a la totalidad de los hombres, ¿está limitada a la sociedad indoirania? Puede pensarse que es antiquísima y que se remonta al pasado indoeuropeo. De hecho, ha dejado por lo demás huellas. En particular señalaremos, en Grecia, las tradiciones legendarias sobre la primera organización de la sociedad jonia. Queda un reflejo suyo en el mito relativo a los hijos de Ión, el epónimo de la raza. Una leyenda (referida por Estrabón, 383) atribuye a Ión la división de la sociedad en cuatro clases:

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1) *geōrgoí* | 2) *dēmiourgoí* | 3) *hieropoioí* | 4) *phýlakes* |
| γεωργοί | δημιουργοί | ἱεροποιοί | φύλακες |
| cultivadores | artesanos | sacerdotes | guardianes |

Se alude a ella en el *Critias* de Platón, que hace la siguiente enumeración:

| | | | |
|---|---|---|---|
| *hiereîs* | *dēmiourgoí* | *geōrgoí* | *mákhimoi* |
| ἱερεῖς | δημιουργοί | γεωργοί | μάχιμοι |
| sacerdotes | artesanos | cultivadores | guerreros |

Por otro lado, se conocen los nombres de las cuatro grandes tribus jonias puestas bajo la égida de los cuatro hijos de Ión. Estos cuatro nombres propios deben estar en relación con las cuatro clases sociales. Desgraciadamente, se citan en orden diferente, según los autores, cosa que perturba la comparación e impide hacer coincidir de forma inmediata cada nombre con una de las cuatro funciones.

Herodoto, V, 66:

| | | | |
|---|---|---|---|
| *Gelḗōn* | *Aigikorées* | *Argádēs* | *Hóplēs* |
| (Γελέων) | (Αἰγικορέες) | (Ἀργάδης) | (Ὅπλης) |

Eurípides, *Ion,* 1579-1580:

| | | | |
|---|---|---|---|
| *Geléōn* | *Hóplētes* | *Argadês* | *Aigikorês* |

Plutarco, *Solon* 23:

| | | | |
|---|---|---|---|
| *Hoplîtai* | *Ergadês* | *Gedéontes* | *Aigikorês* |

La tradición de estos nombres ha sido adaptada a la interpretación; es evidente, por ejemplo, que Plutarco se propone designar a los guerreros, a los artesanos, a los agricultores y a los cabreros. No obstante, esta lista onomástica debe abarcar, en líneas generales, las cuatro clases. Se puede intentar fijar algunas correlaciones, pero ante todo hay que liberarse de la interpretación de Plutarco – demasiado clara para ser otra cosa que una manipulación tardía de términos que ya no eran comprendidos.

*Hóplētes (hóplēs)* es conocido por varias inscripciones: así, en Mileto (siglo V), *hoplḗthōn* (ὁπλήθων), gen. plur. con variante gráfica; en Dacia se encuentra una *phylè hopleítōn* (φυλὴ ὁπλείτων). El nombre debe relacionarse indudablemente con *hóplon,* plural *hópla,* no en el sentido de «armas», que es derivado, sino en el sentido propio de «instrumentos, útiles». Tendríamos aquí, por tanto, *artesanos.*

*Argádēs* (confirmado por referencias epigráficas de Cyzico y de Efeso como nombre dado a una *khiliostús,* grupo de mil hombres) evoca el nombre de Argos, cuyo sentido sabemos: Argos significa τὸ πεδίον, «suelo, llanura», en la lengua de los macedonios y de los tesalios, según Estrabón. *Argádēs,* por referencia al suelo, designaría, por tanto, a los cultivadores. Esa es la segunda identificación la que puede hacerse con alguna verosimilitud.

*Geléōn* y *Aigikoreús* corresponderían entonces a las funciones nobles, de las que se espera que estén a la cabeza, tal como aparecen en Herodoto. Para *Aigikoreús,* uno queda sorprendido por el parecido de ese compuesto con *aigís,* la «égida» de Atenea. Debe saberse que las cuatro clases estaban, respectivamente, en relación con Zeus, Atenea, Poseidón y Hefaistos. Podemos asignar las dos últimas clases a los dos últimos dioses, *Hóplēs* como «artesanos» a Hefaistos, *Argádēs* como «cultivadores» a Poseidón, el cual tiene la agricultura entre sus múltiples atribuciones. Quedarían las dos clases atribuidas a Zeus y Atenea; a esta última se vincularía entonces *Aigikoreús.* En cuanto a *Geléōn,* debemos recordar que está bajo el patronazgo de Zeus, según una inscripción (I. G. II, 1072) que menciona a *Zeùs Geléōn.* Este testimonio asocia al último término el único nombre disponible, el de Zeus.

Con toda seguridad, se trata de supervivencias que ya no eran comprendidas en la época en que esa tradición fue recogida, y cuya interpretación sigue siendo hipotética. Sin embargo, la forma en que los personajes se distribuyen las actividades sociales está de acuerdo con las tradiciones explícitas de la India y del Irán. La cuarta actividad es artesanal, como en Irán. Por último, esa distribución está regulada por un orden divino. Por tanto, puede pensarse que aquí sobrevive, bajo un aspecto legendario, la vieja división social, y que hay motivo para situarla como indoeuropea, y no solamente como indoirania.

Este análisis puede encontrar también confirmación en el mundo itálico, sobre todo en las Tablas Iguvinas, ritual formulado en lengua umbra para uso de los sacerdotes *Atiedios* de Iguvium (Gubbio), en Umbría.

Estas Tablas describen el ceremonial de la lustración anual que realizan los sacerdotes, y que consiste en una circunvalación en torno del territorio de la ciudad. La procesión es cortada por estaciones en cada puerta de la ciudad, dando lugar cada una a oblaciones y al recitado de fórmulas. Ahora bien, en las plegarias que se repiten en forma de letanías, reaparecen ciertas expresiones que merece ser analizadas. Piden la protección divina sobre los seres o las cosas que son enumeradas en seis nombres consecutivos, repartidos en tres grupos de dos:

*nerf* *arsmo* *ueiro* *pequo* *castruo* *frif*

El primer término *ner-f* (acusativo plural de *ner*) corresponde al sánscrito *nar*, al griego *anér* (ἀνήρ); son los hombres de guerra, los jefes; *arsmo* es el término que designa los ritos, lo sagrado; *ueiro* = lat. *uirōs*, «los hombres»; *pequo* = lat. *pecus*, «el rebaño»; *castruo* que responde al lat. *castra*, designa el territorio cultivado, los campos; *fri-f* = lat. *fructus*. Tenemos, por tanto: los jefes, los sacerdotes; los hombres, los rebaños; los campos, los productos del suelo; tres grupos de dos palabras o, mejor dicho, de tres *dvandva* sucesivos. Uno de estos *dvandva ueiro pequo*, «hombres-ganado», se encuentra en iranio, en el Avesta, bajo la forma *pasu vīrā*, «ganado-hombres»; esta correspondencia, observada hace tiempo, ilustra la antigüedad del rito y de la formulación misma de las Tablas Iguvinas.

Cada uno de estos tres grupos interesa, respectivamente, a una de las zonas de la vida social; primero, los sacerdotes y jefes, luego: el hombre y los animales; por último, la tierra y sus productos.

Esta división, aunque repartida de una manera algo diferente, corresponde al esquema antiguo, con una ampliación. No menciona solamente la sociedad de los hombres, sino los productos del suelo. Dejando a un lado esta adición, el principio de clasificación sigue siendo el mismo: los sacerdotes, los guerreros, los cultivadores (hombres y rebaños).

Nosotros nos limitamos a enumerar las pruebas de esta organización social, allí donde estas pruebas consisten en términos específicos o en datos onomásticos. Los otros indicios que pueden sacarse de un estudio de las religiones o de las mitologías permanecen al margen de nuestro propósito. Además, ése es el dominio al que Georges Dumézil ha consagrado trabajos fundamentales, demasiado conocidos para recordarlos aquí[5].

---

[5] Véase sobre todo *L'idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruxelles, 1958), y *La religion romaine archaïque* (París, 1966), donde se anuncia una refundición de obras anteriores, entre ellas *Jupiter, Mars, Quirinus* (París, 1941).

CAPÍTULO 2

# LOS CUATRO CÍRCULOS DE LA PERTENENCIA SOCIAL

*Sumario.* De carácter funcional, la tripartición estudiada en el cap. 1 no se confunde en modo alguno con los círculos de pertenencia, divisiones políticas que afectan a la sociedad considerada en su extensión. Aquí el antiguo iranio ha conservado cuatro términos que designan, respectivamente, la «familia», el «clan», la «tribu», el «país». Pero a menudo, al comparatista le resulta muy costoso restablecer con precisión el valor antiguo, indoeuropeo, de estas términos.

El estudio atento de la raiz **dem-* —que proporciona el nombre de la pequeña unidad (ir. *dam-*) de la «casa» como entidad social (lat. *domus,* gr. homer. *dô*)— nos lleva a distinguirla de las raíces **dem (ə)*, «construir», y **dom(ə),* «domar» a las que por regla general la asocian los diccionarios. En cuanto al cambio de sentido que se observa en varias lenguas de «casa-familia» a «casa-edificio», refleja un cambio social: el funcionamiento de la gran familia que substituye, poco a poco, una sociedad estructurada según la genealogía por una sociedad subdividida según la geografía.

Hay que separar, por tanto, gr. *dómos,* «construcción, casa» y lat. *domus,* que designa no el edificio, sino el «en casa», como entidad social encarnada por el *dominus.* Por consiguiente, *domus* entra en parejas contrastadas cuyo segundo término designa lo que está fuera del circulo doméstico: *domi militiaeque, domi: peregre, domesticus: rusticus;* la pareja *domi: foris,* «dentro: fuera [de casa]» hace aparecer el nombre **dhwer-* de la «puerta» com término que designa la frontera, vista desde dentro entre el interior y el exterior.

Frente a los términos iranios, las palabras homéricas para «familia», «clan», «tribu» —*génos, phrétrē, phûlon*— atestiguan a la vez renovación léxica y conservación política.

Por último, si al nombre iranio del «pais» —*dahyu*— corresponde en sánscrito el nombre del «esclavo extranjero», *dasyu,* es porque los iranios designan naturalmente a su pueblo, visto desde el interior, con un derivado de *daha,* «hombre», mientras que para los indios este mismo *dahyu*, visto desde el exterior, aparece necesariamente como «esclavo-extranjero»: de este modo encontramos nuevamente ilustrada la importancia de la oposición dentro-fuera.

La organización tripartita que acabamos de describir establece, en el seno de la sociedad, clases de función; no reviste un carácter político, salvo por el hecho de que la clase sacerdotal determina, por ser la primera, la jerarquía de poderes. La organización propiamente social se apoya en una clasificación completamente diferente: la sociedad ya no es considerada en la naturaleza y en la jerarquía de clases, sino en su extensión en cierta forma nacional, según los círculos de pertenencia que la contienen.

En el antiguo Irán es donde esta estructura es más aparente. Comporta cuatro círculos concéntricos, cuatro divisiones sociales y territoriales que, procediendo desde

la unidad más pequeña, se amplían hasta englobar el conjunto de la comunidad. Los términos que las designan, son:

1) *dam-, dəmāna-, nmāna-* (formas equivalentes que se reparten según la edad de los textos), «familia» y «casa». La segunda forma, *dəmāna,* deriva de la primera, *dam-* por sufijación; y *dəmāna* lleva fonéticamente a *nmāna-;*
2) por encima, *vīs,* «clan», que agrupa a varias familias;
3) por encima, *zantu,* «tribu», propiamente «el conjunto de aquellos que son de igual nacimiento»;
4) por último, *dayhu,* que se puede traducir por «país».

Al lado de cada uno de estos términos iranios puede ponerse el término correspondiente en sánscrito: *dam,* «casa» (av. *dam-*); *viś,* «comunidad, pueblo» (av. *vīs*); *jantu-,* «criatura» (av. *zantu-*). Al cuarto término, avéstico *dahyu-,* «país», corresponde el védico *dasyu* que, en las circunstancias que trataremos de precisar, ha tomado el sentido de «población bárbara y enemiga». Pero no encontramos en la India una relación orgánica entre estas cuatro denominaciones. No se unen. El esquema antiguo está ya alterado. La sociedad irania ha sido más conservadora.

La misma observación vale para las lenguas clásicas. Materialmente tenemos los correspondientes de los tres primeros términos: gr. *dómos* (δόμος), lat. *domus;* gr. *woîkos* (ϝοῖκος), lat. *uicus;* y gr. *génos* (γένος) (neutro en *-s*), lat. *gens* (femenino en *-ti* por tanto, latín **genti-* frente a **gentu-,* prototipo del término iranio). Pero ni en el mundo clásico ni en la India constituyen una serie. La correspondencia es sólo etimológica. En griego y en latín, estos vocablos heredados no se ordenan como en iranio. No se recubren ni entre el latín y el griego. Lejos de constituir dos unidades sociales distintas, gr. *dómos y (w)oîkos* significan prácticamente la misma cosa, «casa»; son razones de época, de dialecto y de estilo las que hacen aparecer un término más que otro. En latín no encontramos tampoco la estructura irania: *uicus* no es el grado superior de *domus;* es una cosa distinta a la *vīs* irania, otra cosa distinta también al *(w)oîkos* griego.

Además, en Grecia y Roma, a los términos que pertenecen a esta serie se añaden palabras nuevas, extrañas al indoiranio, gr. *phulḗ* (φυλή) y lat. *tribus.*

No obstante, podemos dar por seguro que la nomenclatura irania de las divisiones sociales procede del pasado indoeuropeo. Los cuatro términos citados del iranio antiguo reaparecen en las palabras compuestas que designan el «jefe» *(pati)* de cada división: *dmāna-paiti, vis-paiti, zantu-paiti, dahyu-paiti.* Esta jerarquía, que lo es, estaba fuertemente arraigada; ha subsistido en el mismo orden en medioiranio, a pesar de la evolución del vocabulario y de la lengua; *mānbed, visbed, zandbed, dehbed.* Es que se remonta muy atrás en el tiempo. La descubrimos, por dos de esos términos, en un estado anterior al iranio y bajo la misma forma de compuestos. Av. *dəmāna-pati-* tiene su paralelo a la vez en el véd. *dam-pati,* «amo de casa», en griego en *despótēs* (δεσπότης) y av. *vīs-pati-,* «jefe de clan», y a la vez en véd. *viś-pati* y en el lituano *vẽš-pats,* «jefe de clan», de donde «señor».

La agrupación de estas denominaciones muestra cómo se ordenaban. Ahora hay que considerarlas sucesivamente y definir cada una de ellas en su particularidad.

El nombre de la «casa», que viene en primer lugar, es uno de los mejor conocidos del vocabulario indoeuropeo. Además, está unido a una raíz verbal de una forma que parece inmediatamente comprensible y satisfactoria. La forma irania *dam-* se une, en

efecto, a la familia del lat. *domus*. Si en latín *domus* (femenino) es un tema en *-u-*, por el testimonio indirecto del latín mismo sabemos que ha coexistido con un antiguo tema masculino en *-o-*, porque **domo-* el que es supuesto por el derivado *dominus;* la forma griega *dómos* lo confirma. En griego, al lado de *dómos*, «casa», tenemos el femenino *domé* (δομή), «edificio», y el nombre de agente **domós* (*δομός), con el acento sobre el sufijo, que se encuentra en composición en *oiko-dómos* (οἰκο-δόμος), «el que construye la casa». La misma forma temática es conocida también por véd. *dama-*, «casa». Como tema en *-u-* al lado del latín *domu-* y del antiguo eslavo *domŭ*, se contará el adjetivo derivado védico *damū-naḥ*, «doméstico (protector) de la casa», así como el compuesto armenio *tanu-(tēr)*, «(dueño de) casa».

Tando **domo-* como **domu-* están sacados de un antiguo nombre-raíz que puede tener las formas **dem-*, **dom-*, **dm-*, **dm̥-*. Aparece en forma libre o en composición en la expresión scr. *patir dan* y *dam-patiḥ*, av. *dəng paitiš* (donde *dəng* representa **dams*), «dueño de casa», a la que responden en griego *despótes* y *déspoina* (δέσποινα). Estos dos compuestos griegos no son ya analizables en fecha histórica, pero los elementos se dejan reconocer por separado y juntos: *-pótēs* (-πότης) y *-poina* (πoινα) representan, respectivamente el antiguo masculino **poti*, «amo», y el antiguo femenino arcaico **potnya*, «ama»; el compuesto *des-poina* tiene como correspondiente en védico *dam-patnī*, «ama de casa».

Hay otros testimonios de este nombre-raíz **dem-* en griego. Como la expresión homérica *hēméteron dô* (ἡμέτερον δῶ), «nuestra casa», antiguo **dom* (como armenio *tun*, «casa») que más tarde se ha ampliado en *dôma*. Por regla general se admite que *dámar* (δάμαρ), «mujer legítima», pertenece a la misma familia, y se lo analiza como *dam-*, «casa» y *-ar*, de la raíz de ἀραρίσκω, «ordenar, disponer»; el sentido es, por tanto, «aquella que administra la casa». El grado cero de **dem*, es decir, **dm-*, se reconoce habitualmente en homérico *mesó-dmē* (μεσόδμη), en ático *mesómnē* (μεσόμνη), que designa la viga central que une dos montantes, dos pilares en el interior de la casa. Además, tenemos **dm-ōu-* en *dmṓs* (δμώς), «servidor», genitivo *dmōós* (δμωός), femenino *dmōé* (δμωή), «sirviente» para aquel o aquella que es de la casa.

Todo este conjunto de formas nominales está vinculado tradicionalmente a una raíz verbal **dem-*, «construir». Las formas de **dem-* atestiguan lo que se llama una raíz disilábica: **dem-ə* y *dmā*, griego *démō* (δέμω), perfecto pasivo *dĕdmētai* (δέδμηται), cfr. *neódmatos* (νεόδματος), «construido recientemente», *démas* (δέμας), «forma, apariencia corporal», propiamente «estructura».

De los diferentes temas de esta raíz se sacan varias formaciones nominales. Sobre todo, con sufijo *-ana-*, los derivados indoiranios, avéstico *dəmāna-*, antiguo persa **māna-*, védico *māna* (de **dmāna-*); con sufijo *-ro-*, el germánico **dem-ro*, anglosajón (e inglés) *timber*, «madera de construcción», al. *Zimmer*, «armazón», luego «habitación», así como el antiguo verbo denominativo got. *timrjan*, «escuadrar la madera, construir».

Por último, se admite que esta misma raíz, **dem-*, «construir», ha producido, además del nombre de la «casa», un verbo derivado de ese nombre, que significa «domar», verbo representado por el latín *domare*, griego *damáō*, etc. El vínculo de sentido sería «unir (un animal) a la casa, domesticar».

Todo este conjunto etimológico es puesto por los diccionarios recientes bajo una sola y misma rúbrica **dem-*, y ordenado a partir de la noción de «contruir»; no obstante, Meillet se expresa con cierta reserva sobre la relación morfológica entre **dem-*, «construir», y *dem-*, «casa».

A primera vista, esta gran reconstrucción etimológica, donde entra un gran número de formas tomadas de todas las lenguas de la familia no plantea ninguna dificultad mayor. Las relaciones supuestas entre las nociones son, al menos, plausibles. Se puede encontrar natural incluso que un nombre que designa la «casa», y que es común a casi todas las lenguas, proceda de una raíz verbal igualmente antigua, que significa «construir». Se deduce de ellos que la primera unidad social, la «casa» o la «familia», debería su nombre a la técnica material del trabajo de la madera de construcción.

Pero, para que una demostración sea válida no basta con que no choque con la verosimilitud. Cada uno de los grupos lexicales puestos en relación de esta forma revela, tras examen, particularidades de forma y de sentido que parecen originales e irreductibles, y que hay que clarificar antes de confrontarlas. Sólo este análisis previo autorizará un juicio sobre el emparentamiento genético de las formas. El método comparativo es puesto aquí a prueba en toda la extensión de nuestra investigación. Por tanto, tomamos de nuevo, desde la base, los datos de esta comparación para describirlos en sus características propias.

Si examinamos el nombre de la «casa», no tardamos en observar que *domus* en latín y *dómos* en griego, que parecen, dejando a un lado la diferencia morfológica de los temas (lat. *-u-:* griego *-o-*), recubrirse por completo, difieren por muchos conceptos en sus empleos léxicos. En Homero, *dómos* aparece acompañado de epítetos descriptivos; la casa es «grande, alta, bien construida, amplia», etc., tiene las características de una construcción; el *dómos* comporta un vestíbulo que se denomina *pródomos*, «parte anterior del *dómos*». Nada semejante tenemos en latín, donde *domus* no admite ninguna cualificación material y jamás designa un edificio. A la inversa, *domus* significa siempre «casa» en el sentido de «familia», lo cual es completamente extraño al griego *dómos*. Además, ciertas formas casuales del lat. *domus* están fijadas en función adverbial: *domi, domum, domo*. En griego, estos empleos adverbiales son imposibles con *dómos* y *dôma;* existen, pero con *oîkos*; respectivamente tenemos, frente al lat. *domi, domum, domo,* gr. *oíkoi* (οἴκοι), *oíkade* u *oikónde* (οἴκαδε, οἶκόνδε), *oíkothen* (οἴκοθεν).

En el mismo orden de ideas, observamos que *domi, domum, domo,* significan solamente «en casa de uno», sin o con movimiento como punto de llegada o como punto de partida. Estos adverbios oponen el «en casa» a lo que está fuera *(foras, foris)* o al extranjero *(peregre)* o aún a las ocupaciones habituales, los trabajos de la paz, *domi,* a la guerra, *militiae*. Semejantes representaciones apenas serían conciliables con el nombre de la «casa» si hubiera que tomarla como «construcción». Es evidente que estos empleos adverbiales suponen una significación moral y no material de *domus*.

Consideremos ahora la relación admitida entre *domus* y una raíz (*dem-*, «construir»). Si la «casa» fuera simplemente la «construcción», se esperaría encontrar un verbo **dem-* en latín. Pero el correspondiente del verbo griego *démō,* «construir», está ausente del vocabulario latino, lo que aleja también *domus* del griego *dómos*. El desvío entre las dos lenguas y la distancia entre las dos nociones surge plenamente, si se enfrentan las expresiones para «construir (una casa)». El griego tiene un verbo *oiko-domeîn,* denominativo del compuesto *oiko-domós,* «constructor de casa», donde se notará que el nombre de agente de * *dem-*, tiene por régimen *oîkos* y no *dómos*. ¿Cuál es el equivalente latino de *oikodomeîn*? Es el verbo compuesto *aedificare*. Así, al griego *-domeîn* responde el latín *facio* y no un verbo de igual raíz; a *oiko-* responde no *domus,* sino *aedes*. La formación de *aedificare* es, por tanto, una prueba evidente de que el valor propio de *domus* no tiene nada en común con el de *aedes*, y que, en

consecuencia, *domus* no puede haber sido un término de arquitectura. Si se precisa una confirmación, se la encuentra fuera del latín y del griego en un tercer verbo compuesto de igual sentido; en osco «construir» se dice: *tríbarakavúm* (infinitivo en *-um*). Este verbo se ha formado de *triíb-* (= *trēb-*), «casa», y *ark-*, «encerrar, atrincherar» (cfr. lat. *arceo*). Esto debe ser en osco un calco del griego *oikodomeîn*, realizado, como muchos otros préstamos oscos, bajo la influencia de la civilización griega. Pero también en osco la «casa» material tiene una denominación particular, * *trēb*.

Tenemos, por tanto, en estas tres lenguas, un verbo que indica la construcción material que está compuesta con el nombre de la «casa»; ahora bien, este nombre no ha sido jamás sacado de **dem*, «contruir». Este es un nuevo indicio que señala la diferencia entre el sentido que se había reconstruido para *domus* y el sentido efectivamente constatado.

A partir de ese momento el problema se precisa en latín. Dos sustantivos, *aedes* y *domus*, pueden traducirse igualmente por «casa», pero no son equivalentes y difieren mucho por su derivación. *Aedes*, «casa, templo», en tanto que construcción, ha dado lugar al derivado *aedilis*, magistrado que vela por la construcción de las casas y más especialmente de los templos. De *domus*, no hay derivado comparable: **domilis* no existe. Y a la inversa, hay dos derivados particulares de *domus:* 1) *domicilium*, cuyo segundo término deriva, a su vez, de un antiguo *-cola*, tal como figura en *agricola;* ahora bien, *domicilium*, «sede de la *domus*», indica la casa en cuanto residencia y no en cuanto construcción; 2) *dominus*, término social. Para nosotros, *domus* y *dominus*, son palabras diferentes; pero los latinos las sentían fuertemente vinculadas. Por ejemplo, con uno de esos juegos etimológicos que tanto gustaban a los viejos poetas latinos: «*O domus antiqua, heu quam dispari* dominare domino»; en Cicerón: «*domus erat non* domino *magis ornamento quam ciuitati*», hasta San Jerónimo: *in naui unus gubernator, in* domo *unus* dominus.» Pero el *dominus* no es, en modo alguno, responsable de la construcción de la casa.

Finalmente, incluso los empleos de *domus* en latín excluyen toda alusión a una construcción: frecuentes con posesivos, *domus mea, apud me domi*, indican siempre el «en casa». De ahí viene que el giro *aliquid est mihi domi*, «tengo algo en mi casa», equivalga a «yo poseo». Así, en Plauto, *cui argentum domi est*, «aquel que tiene dinero (suyo, en su casa)». Todos estos rasgos caracterizan *domus* como noción familiar, social, moral, pero en modo alguno material.

En Catón, leemos una antigua plegaria dirigida a Marte durante la lustración del campo. Consiste en fórmulas arcaicas, transmitidas a través de generaciones y reproducidas literalmente. El oferente, tras haber cumplido el rito, impetra la protección de la divinidad *mihi domo familiaeque nostrae*. De este modo, la *domus* ocupa un lugar entre la personalidad misma del sacrificante y su familia.

Cuando, en Virgilio, Eneas exclama al desembarcar: *Hic domus, hic patria est*, une *domus* y *patria* en su pertenencia común a la esfera de nociones sociales y morales.

Pero el término más importante a definir, porque define por sí mismo *domus*, es el derivado *dominus*. Su formación particular merece que nos detengamos en él. El tema es *domo-*, no *domu-;* la formación es singular, con *-no-* como sufijación secundaria, es decir, aplicada a un sustantivo que existe ya en la lengua. El procedimiento no es tan común. Se encuentra este sufijo en una pequeña serie de palabras cuya significación es instructiva; ante todo, *tribunus*, que es a *tribus* lo que *dominus* (que pro-

cede de **domo-no-*) a *domus*. Además, la formación comprende algunos nombres propios, todos ellos divinos. *Portunus* es el dios encargado de la protección de los puertos y de las riquezas que en ellos se acumulan, tiene para su servicio un *flamen portualis* y fiestas que le están consagradas, las *Portunalia*. Su nombre hace de él el dios del *portus*, propiamente la embocadura y también el paso de los ríos. *Neptunus* no es analizable siquiera en latín: pero podemos reconstruir por comparación un sustantivo, **neptu-* (tema en *-u*), que debe significar «humedad, elemento acuoso».

La formación de *Fortuna* requiere una explicación. En la expresión tradicional *forte fortuna*, «por azar», se ve (aunque bastante poco claro), que *fors* y *fortuna* constituyen una sola locución, pero sin que se discierna a primera vista cómo están coordenadas las dos palabras. *Fors* es un antiguo **forti-*, que representa **bhr̥-ti-*, nombre de acción de la raíz de *fero;* hay que recordar que esta raíz **bhr̥-* no significa simplemente *porter* [«llevar»], sino más bien *comporter* [«comportar»], y *emporter* [«llevar»], de suerte que *fors* es la «acción de comportar» y «aquello que el destino comporta». Por su parte, *Fortuna* no es un simple doblete de *Fors;* es un adjetivo que cualifica *Fors* y lo precisa al mismo tiempo. La *Fors Fortuna* es la *Fors* (divinizada) *de *Fortu-;* esta forma, **fortu*, está confirmada por el adjetivo *fortuitus*. En tanto que personalidad femenina *Fortuna* es a **fortu* lo que *Portunus* a *portus*.

Por último, *Tiberinus*, figura de la vieja mitología romana. Antiguas plegarias invocan *Pater Tiberinus*, dios cuyo nombre ha derivado de *Tiberis*, Tíber. Esta formación secundaria en *-nus* comprende, por tanto, cierto número de nombres de divinidades que reinan sobre un elemento o una fuerza, y dos términos que designan una función social, *dominus* y *tribunus*.

Esta particularidad léxica adquiere todo su valor cuando se constata que, fuera del latín, el mismo sufijo se emplea en las mismas condiciones. En germánico antiguo tenemos un grupo de palabras sufijadas de esta forma que comporta igual que en latín; por un lado, nombres de funciones sociales; por otro, nombres propios: *þiudans*, nombre del rey en gótico, representa un antiguo **teuta-nos*, que significa «jefe de la **teutā*», de la tribu, de la comunidad; gótico *kindins*, «jefe de clan», salido de **genti-nos*, jefe de la *gens*. Combinando los testimonios de otros dialectos germánicos, se obtiene también **druxti-nos*, a. isl. *drottin*, «jefe de tropa», cfr. anglosajón *dryhten;* el término de base es *drott*, «tropa», en antiguo islandés. Este tipo de formación reaparece en antiguo islandés en *Herjan*, sobrenombre del dios Odín, que está formado sobre *herr*, «ejército». El prototipo es **koryo-nos* que recuerda el griego *koíranos*, «jefe». Algunos de estos términos han entrado en la onomástica personal, incluso fuera del germánico, como el galo *Toutonos*, ilirio *Teutana* o galo *Coriono-totae* [*].

Pero hay un nombre mucho más célebre que entra en esta serie, el del gran dios de la mitología germánica, *Wodan (Wotan, Odin)*. La forma de la palabra supone en germánico *Wōda-naz* (derivado en **-nos*) construido sobre un término **wōδa-*, forma antigua del alemán *Wut*, «furor». El problema es sólo interpretar este nombre. En estas sufijaciones secundarias en *-nos*, el término radical designa en general una colectividad, una fracción social. Para que una noción abstracta como **wōδa* ocupe

[*] A los ejemplos citados puede añadirse —entre otros— el nombre del sucesor de Viriato, *Tautamos*, cfr. María Lourdes Albertos Firmat, *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania*, Salamanca, 1966, página 233, y Manuel Palomar Lapesa, *La Onomástica Personal Pre-Latina de la Antigua Lusitania*, Salamanca, 1957, p. 106 *(J. S.)*.

ese lugar, hay que transponer el abstracto en colectivo y entender **wōđa* como «las gentes poseídas por el furor». Esta interpretación no carece de base, si no en la lengua, al menos en las concepciones de la mitología antigua. La noción sería la de la *Caza salvaje* conocida en las literaturas de la Edad Media; una tropa, la de los muertos, que una vez al año vuelve, conducida por un jefe, para dar una vuelta entre los vivos, devastanto todo a su paso; luego, prosiguiendo su carrera, desaparece en el más allá. Wotan-Odín sería, pues, el jefe de esa banda. Es una hipótesis plausible. Por lo demás, se observará que coincide con el nombre citado de *Wodan:* a. isl. *Herjan,* propiamente «jefe de ejército», cfr. got. *harjis,* «ejército», al. *Heer*[1].

Para ilustrar la función de los derivados en *-no-,* he aquí un conjunto de hechos bastante considerables y que llevan muy lejos, pero en ellos no puede encontrarse idénticamente la noción de jefe. Para algunos, esta traducción es correcta: lat. *Portunus* es, en efecto, el dueño de los puertos, y got. *þiudans,* el del pueblo. Es más difícil interpretar de esa manera el nombre de *Neptu-nus.* La relación entre *Neptunus* y el elemento líquido no puede ser transpuesta de ese modo al dominio social. De hecho se trata, no de una autoridad ejercida, sino de un encantamiento: *Neptunus* encarna el elemento líquido, lo representa. Puede decirse asimismo también que el *þiudans* encarna a su pueblo. Hay que entender esto que afecta a la naturaleza misma de la institución. Aquí decimos «encarnar», en relación con la forma en que el rey era designado entre los pueblos indoeuropeos de la Europa central y occidental. No era rey de nacimiento, sino por elección; era tomado del seno del pueblo, dice Tácito. Asimismo, en la India, la asamblea debe escoger, en el seno de una determinada clase, a aquel que la representará. Vistas bajo este aspecto de representación, de «encarnación» de la noción de base, las dos series de palabras formadas con ese sufijo *-nos* se acercan una a otra. Puede ampliarse todavía el inventario. Están, además, los derivados secundarios en *-no;* de este modo, el nombre griego de la «luna», *Selḗnē* (Σελήνη < *σελασ-νά), derivado de *sélas,* «resplandor (lunar)», es un sustantivo formado de la misma manera que el latín *tribunus* o el gótico *þiudans.* Se verá en *Selḗnē* la encarnación misma de la luminosidad particular de la luna. De este modo, podría unificarse en su principio esta derivación, que luego se ha especializado y a la que se deben los nombres de los jefes de fracciones sociales.

Por ahí llegamos a la formación de *dominus.* El personaje llamado *dominus* tiene autoridad sobre su *domus:* él la representa, él la encarna. Y una vez más, llegamos a la misma conclusión en cuanto al sentido de *domus.* No designa la casa como construcción material. Es en una concepción exclusivamente social y moral de *domus* como grupo humano, donde *domus* y *dominus* pueden encontrar su explicación respectiva y esclarecer sus relaciones.

Esto está apoyado por el sentido de otro derivado, *domesticus,* cuya formación es paralela a la de **rowesticus* ( > *rūsticus*), si no es un calco de ella. El adjetivo *domesticus* califica lo que pertenece a la casa, y se opone a lo que es foráneo; no implica ninguna relación con la forma material de la casa.

¿Debemos suponer entonces que el latín habría transformado en noción social una significación material que habría heredado y que estaría en la base del latín *domus*? Si hubiera tenido lugar, semejante transformación no habría podido ser total; hubiera dejado huellas en el mundo romano incluso. Pero no vemos ninguna razón para su-

---

[1] Cfr. anteriormente pp. 72 y ss.

ponerlo. Nosotros pensamos que hay continuidad sin ruptura entre el sentido indoeuropeo de la palabra y el del latín *domus*.

Se puede situar en el período indoeuropeo la correspondencia del sánscrito *dam patiḥ*, gr. *despótēs*, «amo de casa». A decir verdad, el sentido de «amo de casa» se ha borrado, en cualquier caso se ha debilitado, en griego, donde *despótēs* significa desde fecha temprana «amo» en general y no solamente de la casa, hasta el punto de que en la lengua del Nuevo Testamento tuvieron que crear *oiko-despōtēs* para decir «amo de casa». Es que en *despótēs* el nombre de la «casa» ya no aparecía. En la prosa ática aparecen ya las locuciones οἴκου u οἰκίας δεσπότης, «*despótēs* de la *oîkos*, de la *oikía*», cuando es en la casa donde se ejerce ese poder. Ahora bien, este compuesto arcaico, **dem(s)-poti-*, «amo de casa», se refiere por su primer elemento a la «casa-familia» y no a la «casa-construcción». Encontramos su confirmación en una expresión paralela a *dam-patih* (o *patir dan*), a saber, el védico *śiśur dan*, «hijo de la casa», con un término de parentesco *śiśus* que supone la «casa» como entidad familiar y social.

Al término de este examen, parece que **dem-* (**domo-*), «casa», tanto en indoeuropeo como en latín, tiene un valor exclusivamente social. Muchos otros indicios pueden confirmar que no hay ninguna relación entre la noción de «casa» y la de «construir». Incluso en una lengua que ha abolido muchas huellas del pasado indoeuropeo, el armenio, el término *tanu-tēr*, «amo de casa», se aplica al jefe de familia. Asimismo, el adjetivo sánscrito *damū-na* califica las divinidades caras a la familia.

También se puede hacer surgir esta relación de *domus* con la familia, mediante una comparación con el término inmediatamente superior a *domus* en la jerarquía social. Se trata de la expresión avéstica *vīsō puθra*, que designa al hijo heredero de una noble familia, literalmente, «hijo de *vīs*». Según esta apelación, es el hijo del **weik-*, de la unidad social correspondiente al latín *uīcus*, gr. *(w)oîkos*. Este nombre no puede comprenderse a no ser que se entienda por *vīs* una agrupación social o familiar (en el sentido amplio del griego *oîkos*), y no una aglomeración de casas. La designación por *vīsō puθra-* es paralela de este modo, en un grado más elevado, a la del védico *śiśur dan*, «hijo de la casa». Ambas se corroboran.

Después de haber constatado la concordancia de estos testimonios, hay que consultar los datos del griego. Algunos confirman de entrada nuestras conclusiones. No hay solamente *despótēs*, sino también *dámar*, que ya no es analizable en griego mismo, y que indica «aquella que administra la casa»; *dmṓs*, el servidor, el esclavo, *dmoḗ*, la sirvienta, es decir, «aquellos que forman parte de la casa», como los *famuli* del latín. Por último, la forma homérica *dô*, en ἡμέτερον, a veces ὑμέτερον δῶ, «en mi casa, *chez moi*», «en vuestra casa», simétrica de latín *domi, domum*, noción de la casa como un «interior». He ahí una serie léxica que prolonga claramente en griego antiguo un sentido de **dem-*, **dom-*, que ya hemos reconocido nosotros como indoeuropeo.

Pero frente a este grupo, pondremos un conjunto de formas que, incluso en griego, deben ser reconocidas como distintas y derivadas de otra familia distinta. En primer lugar el sustantivo *dómos*, que se aplica a los edificios: casa, templo, y también habitación, a veces nido. Herodoto lo toma en el sentido de «serie de piedras o de ladrillos» que sirven a la construcción de un muro, de una casa. Exclusivamente, también se refiere a la construcción *mesódmē*, «gran viga transversal» del edificio. Un término esencial de la arquitectura es *oikodómos*, y el verbo derivado *oikodomeîn*, «contruir», que ha sido el modelo del latín *aedificare*. Citemos también la expresión homérica *bussodomeúein* (βυσσο-δομεύειν), «construir en las profundidades, intrigar,

maquinar secretamente»; el latín ofrece un paralelo que debe ser una traducción literal bajo la forma *endo-struos,* latín clásico *industrius,* literalmente «que construye en el interior, de una manera oculta». El paralelismo de la formación aclara la equivalencia entre griego *-domeúein* y el latín *struere.* Por último está el verbo primario *démō,* «construir», que rige complementos tales como *teîkhos,* «muro» u *oîkos,* «casa», que desembocan en un compuesto *oikodómos;* o también *(h)amaxitós,* «ruta»: ἁμαξιτὸς... δέδμηται, en Herodoto (VII, 200). Se añadirá también el sustantivo *démas,* «forma corporal, estatura, apariencia», convertido en forma adverbial, «a la manera de, como», propiamente «siguiendo la apariencia, la forma de...»

Las formas que se agrupan en torno a este verbo *démō* no son una creación del griego. Tienen correspondientes exactos en germánico: got. *ga-timan,* al. *geziemen,* «estar de acuerdo, concordar», propiamente «ser construido de la misma manera»; derivado nominal, **dem-ro,* anglosajón e inglés moderno *timber,* «madera de construcción». De este tema nominal **dem-ro* se ha sacado en gótico un verbo, *timrjan,* «escuadrar» (alemán *zimmern*), y un abstracto, *ga-timrjo,* «construcción». Comparando estos términos se ve que postulan una raíz **dem-,* que tiene, según las técnicas, el sentido de «construir por escalonamiento» para los trabajos de albañilería, «construir por ajustamiento» para los trabajos de carpintería.

Hay que examinar también otro grupo completamente diferente. Son las formas nominales o verbales de una raíz que significa «domar»; latín, *domāre;* griego *damáō, a-dámatos,* «indomable», etc. Este sentido se vincula no a la idea de «casa», sino a una noción completamente distinta y mediante una relación mucho más satisfactoria. El hitita nos permite conocer un presente *damaš-,* «hacer violencia, ejercer una coacción, someter». De este sentido, por especialización, resulta «domar», y sabemos que el verbo griego *damáō* indicó primero la doma de caballos, practicada por los pueblos jinetes. Hay ahí un desarrollo técnico, limitado primero a un área dialectal, que no puede atribuirse al estado indoeuropeo.

En total, debemos disociar el conglomerado léxico que figura en nuestros diccionarios etimológicos bajo **dem-,* «construir, casa», en tres unidades distintas e irreductibles.

1) **domā-,* «hacer violencia, domar» (lat. *domāre,* gr. *damáō,* scr. *damayati,* got. *gatamjan,* etc.);

2) **dem(ə),* «construir» (gr. *démō* y sus derivados, got. *timrjan*);

3) **dem-,* «casa, familia».

En el estado indoeuropeo común disociamos, por tanto, el término **dem,* «familia» de todo vínculo verbal. No hay nada más que una homofonía entre *dem-,* «familia» y **dem(ə),* «contruir». Pero es irrefutable que se han producido contaminaciones entre las formas salidas de estas dos raíces, como, por ejemplo, en griego homérico, entre *dô(m),* «casa-familia», y *domós,* «casa-construcción». Esto indica también que hubo una tendencia, en todos los términos de la misma serie, a identificar el agrupamiento social con su hábitat material[2].

*

* *

[2] Sobre las raíces homófonas para «domar», «construir», «casa, familia», cfr. nuestro artículo «Homophonies radicales en indo-européen», *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris,* t. 51 (1955), páginas 14-41.

El mismo hecho se repite en el escalón superior de la sociedad, en las formas del tema nominal **weik-*, **woiko-* que denotan la unidad formada de varias familias. Salvo en céltico, éstas se reparten sobre el conjunto del área indoeuropea. El sentido social está bien establecido por la concordancia del indoranio *viś*, «clan» (cfr. véd. *viś-pati*, anteriormente) y del lituano *vёš-pats*, «señor». Pero se ha deslizado al sentido material de «grupo de casas, aldea, burgo», en latín *uīcus*, «burgo, barrio (de ciudad)», a. esl. *vьsь*, «aldea», gótico *weihs*, «aldea, dominio». El griego *(w)oîkos* ocupa una situación intermedia; en primer lugar «(gran) casa», que agrupa a toda la descendencia del jefe de familia, luego sustituto de *dómos*, como se ha visto antes, y «casa, edificio», en *oiko-dómos*, «constructor, arquitecto», y numerosos derivados y compuestos. De este modo, el nombre de la unidad social se ha transferido al hábitat material que delimita esta unidad. Entonces se establece una relación nueva entre aquellos que están agrupados en el mismo hábitat: esta relación queda ilustrada en latín por la relación de sentido entre *uīcus* y el derivado *uicinus*, «que pertenece al mismo *uīcus*», de donde «vecino». Según las lenguas, el representante del antiguo **weik-* entra en tal o cual serie específica y adopta cada vez el sentido que su puesto en la serie le asigna. Pero también se ve claramente en fecha histórica que, en la unidad indoeuropea, este término denotaba un círculo de pertenencia social.

De este modo, resulta que las designaciones indoeuropeas han sufrido cambios de sentido bastante profundos. A través de estos cambios, podemos descubrir un gran hecho de civilización, incluso una transformación en las instituciones que el vocabulario traduce indirectamente.

Lo que **dem-* y **weik* significaban, respectivamente, en la organización indoeuropea, es decir, fracciones de la unidad social, se encuentra designado en el nivel de las lenguas atestiguadas históricamente, por términos nuevos, bien **genti-*, bien **teutā-*, en una parte del indoeuropeo occidental. En latín, debido a que *uicus* se ha vuelto el nombre del «barrio», de la «aldea», nuevas designaciones se han instaurado: *tribus* y *ciuitas*.

El cambio es igual de profundo en griego, pero adopta otro aspecto. La gran unidad es la del *génos*, mucho más amplia que la *gens* romana, y que no se confunde con la *phratría*, división propiamente helénica también. A su vez, las *phratríai* se agrupan en *phulaí:*

Han intervenido dos transformaciones importantes:

1) El fraccionamiento de la gran familia en familias distintas. La época antigua se caracteriza por la gran familia donde, al casarse, continúan viviendo todos los hijos, donde educan a su propia familia, donde a veces las hijas llevan sus maridos. En ese estadio, no hay propiedad individual, todo el dominio familiar es propiedad indistinta; no hay, hablando en propiedad, herencia, quedando la gran familia propietaria sin que cesen en ningún momento sus derechos sobre la hacienda. Luego esta gran familia se ha encontrado rota. Por razones económicas, los hijos se dispersan bastante pronto. Los términos que connotan esta «gran familia» se emplean cada vez menos; la noción misma no responde ya a la realidad de la institución; la gran familia se escinde en agrupaciones más estrechas cuando los descendientes van a fundar a su vez nuevos hogares.

2) La segunda transformación es el establecimiento de los guerreros aqueos en la *pólis* (πόλις), la ciudad común. Esta evolución abolió lentamente los cuadros sociales

anteriores en provecho de nuevas divisiones, territoriales en esta ocasión. Las antiguas divisiones sociales, fundadas sobre la descendencia genealógica, progresivamente fueron reemplazadas por las agrupaciones que determina el hábitat común.

Este hábitat no es ya privilegio de aquellos que tienen un origen común. En la *pólis* o la *kṓmē* (κώμη), es el azar, la guerra o cualquier otra razón la que ha reunido a los que allí viven. Aristóteles, al comienzo de su *Política,* no hace más que codificar una situación ya entonces adquirida cuando caracteriza a los elementos de la sociedad considerada en tanto que «comunidad» *(koinōnía).* Plantea como unidad más lejana la *oîkos* (los latinos dirían *domus*); es para él la fracción más pequeña y la primera forma de la sociedad que ha existido, y la define como una comunidad del marido y de la mujer, del amo y del esclavo: es la noción de la familia romana. La *oîkos* se ha constituido gracias al alimento y al culto repartidos cada día. De ahí Aristóteles imagina que se pasa a la aldea, *kṓmē,* y a la ciudad, *pólis.*

Hoy no podemos imaginarnos las cosas de ese modo; esta reconstrucción, que parte de la célula social y procede por cruzamientos sucesivos, es falsa. Lo que ha existido desde el principio es la sociedad, esa totalidad, y no la familia, luego el clan, luego la ciudad. La sociedad, *desde el origen,* se ha fraccionado en unidades que se engloban. Las familias están necesariamente unidas en el seno de una unidad mayor, y así sucesivamente. Pero Aristóteles transpone a condición universal y a necesidad filosófica lo que su propia sociedad le presenta: proyecta en el absoluto un estado histórico.

Es ese gran proceso de transformación lo que el vocabulario refleja: como *dómos,* el término *oîkos* se convierte en adelante en nombre de hábitat. Hemos visto que, en la prehistoria del griego, la «casa» no era una casa construida; asimismo, la expresión homérica que designa a los dorios como *trikhaí-wikes,* «aquellos que están divididos en tres tribus», conserva en *wik-,* emparentado con *(w)oîkos,* el sentido primero de agrupamiento social. Pero en fecha temprana, *oîkos* ha ocupado el lugar del antiguo **dem,* «casa», luego el valor de «casa» como edificio. El cambio ocurrido en la sociedad ha producido: 1) el deslizamiento de los términos al sentido material; 2) la transferencia «jerárquica» de un término a otro: el sentido de **dem-* ha pasado a *oîkos* en griego; de ahí el locativo *oíkoi,* etc., que responde al lat. *domi,* etc., y significa «en mi casa», en «tu casa»; *oîkos* ha recibido todo el valor antiguo de **dem-.* En suma, asistimos a la abolición de la estructura social indoeuropea y a la promoción de términos nuevos. Los antiguos nombres genealógicos se vacían de su sentido institucional y social para convertirse en una nomenclatura de divisiones territoriales. Cada lengua procede a una nueva disposición de su terminología. La manera misma en que se opera esta transformación en las diferentes lenguas está llena de enseñanzas, porque las lenguas no tienen la misma manera de ser indoeuropeas. El latín lo es por su fidelidad a los usos antiguos, al vocabulario de las instituciones, aun cuando este vocabulario recubre realidades nuevas; de manera inversa, el griego organizando, por la persistencia del modelo primitivo, una nueva serie de designaciones.

La categoría de sentido en que el nombre de la «casa» encuentra su valor indoeuropeo determina también esta noción bajo otros aspectos. Entre los empleos de *domus,* hay que considerar aquí la forma adverbial *domi,* y la oposición que el uso latino ha establecido desde el principio entre *domi* «en su casa» y *foris,* «fuera» o, con movimiento, entre *domus* y *foras.*

Considerándolo de cerca, tenemos ahí una oposición que no era previsible, que pone en contraste dos términos que no son por naturaleza antitéticos, puesto que uno es el nombre de la «casa», el otro, el nombre de la «puerta» *(fores)*. Una noción nueva entra aquí en el juego léxico, el de la «puerta».

Hay en las lenguas indoeuropeas varios nombres de la puerta; su repartición es desigual. El nombre puede estar restringido a una sola familia de lenguas. Así, en los dialectos itálicos, el osco *ueru*, «portam», el umbro *uerofe*, «in portas», con posposición *-e*. Esta palabra se apoya en un antiguo neutro **werom*, «cierre», derivado de la raíz **wer* (scr. *vṛṇóti*, «él cierra, él clausura»; alemán *Wehr*), término localizado y que, fuera del osco y del umbro, no tiene correspondencia más que en eslavo y en báltico. En otras lenguas, por el contrario, una multiplicidad de términos llama la atención. En latín tenemos cuatro: *fores, porta, ianua, ostium*. Si en ciertos autores parecen empleados uno por otro, se sabe que desde fecha antigua no tienen la misma significación.

De todos estos nombres, aquel que el latín representa por *fores* es el que tiene mayor extensión; está atestiguado en casi todas las demás lenguas. Su forma indoeuropea es **dhwer-*, en grado reducido **dhur-*, gr. *thúra* (θύρα), generalmente en plural porque, al parecer, la puerta es concebida en sus múltiples elementos, como el conjunto de un dispositivo.

Pero, ¿es que en ese **dhwer-* —término inanalizable por sí mismo, que no se puede vincular a una raíz verbal, y cuya significación etimológica se nos escapa—, tenemos el nombre de un objeto material que sería calificado por las funciones que cumple?

Lo que importa poner de relieve es la concordancia de los empleos adverbiales de **dhwer-* en latín y en otras lenguas. Algunas presentan en efecto empleos exactamente comparables al del lat. *fores*, «puerta», y *foras*, «fuera»; griego *thúra*, «puerta», y *thúra-ze* (θύρα-ζε), «fuera»; armenio *durkʿ*, «puerta», y *durs* (acusativo plural), «fuera». También en gótico tenemos un compuesto *faura-dauri*, literalmente, «fuera de la puerta», que traduce πλατεῖα, «calle».

Tenemos ahí una forma adverbial fijada en fecha muy antigua y convertida en independiente, aunque habiendo perdido *thúraze*, desde antes de Homero, su relación con *thúra*, «puerta» (de la casa), se ha podido decir ἁλὸς θύραζε, «fuera del mar», en la Odisea (5, 410; cfr. Il. 16, 408). En las lenguas eslavas, la relación subsiste entre los dos términos; por un lado, *dvĭrĭ*, «puerta», pero también en todas las lenguas eslavas modernas: ruso *na dvorě*, servio *nadvor*, etc., «fuera», propiamente «a la puerta». Tales correlaciones, cuya antigüedad es evidente, aclaran la naturaleza de esa representación. La «puerta», **dhwer-*, es vista desde el interior de la casa; sólo para aquel que está en la casa, «a la puerta», puede significar «fuera». Toda una fenomenología de la «puerta» procede de esta relación formal. Para el que vive en el interior, **dhwer-* marca el límite de la casa concebida como interioridad, y protege el interior de la amenaza del exterior; noción tan profunda y duraderamente inscrita en las lenguas indoeuropeas que, para nosotros también, «poner a alguien a la puerta» es «ponerle fuera», «abrir o cerrar su puerta a alguien» es «admitirle o no en su casa».

Se comprende que en latín *foris* sea lo contrario de *domi:* el «fuera» comienza «en la puerta» y se dice *foris* para aquel que está en su casa, *domi*. Esta puerta, según que se cierre o se abra, se convierte en símbolo de la separación o de la comunicación entre un mundo y el otro: por ahí, el espacio de la posesión, el lugar cerrado de la seguridad, que delimita el poder del *dominus*, se abre a un mundo extraño y a menudo

hostil; cfr. la oposición *domi/militiae.* Los ritos del paso de la puerta, la mitología de la puerta, proporcionan a esta representación un simbolismo religioso.

Es significativo que el adjetivo sacado de este nombre de la puerta designe no lo que concierne a la puerta misma, sino a lo que está fuera, al mundo extraño. Tal es, frente al griego *thúra,* «puerta», el adjetivo *thuraios* (θυραῖος), «extranjero». Igualmente el latín tardío ha sacado de *foris, foras,* los derivados *foranus, forestícus, forestis,* todos ellos para indicar lo que está fuera, lo que es extraño. Esta relación debía estar viva; continuó actuando incluso cuando el nombre antiguo de la puerta fue reemplazado por términos nuevos; así en las lenguas romances, donde ha producido adjetivos derivados tales como el italiano *forestiere,* «extranjero»; en antiguo francés, especialmente en normando, *horsain* significa «extranjero, aquel que está fuera, que no habita en la localidad», y también en francés moderno, *forain,* «que llega de fuera» (lat. *foranus*). Incluso el adverbio francés *hors* implica necesariamente un sujeto que esté en el interior; poner a alguien *fuera [hors]* de la ley supone que uno está *en* la ley. Aunque la noción de la «puerta» ya no se exprese en las lenguas romances por las formas del antiguo *fores,* continúa separando, como un límite invisible, el espacio del interior y el del exterior.

Por otra parte, el sentido material de **dhwer-* se refleja en ciertos derivados antiguos que se refieren a la arquitectura, como gr. *pro-thuron* (πρό-θυρον), «vestíbulo» (literalmente, lo que está delante de la puerta) o antiguo eslavo *dvorŭ,* «patio (de la casa)».

La oposición *domi/foris* comporta una variante donde *foris* es reemplazado por un adverbio completamente diferente. El término opuesto a *domi* está sacado esta vez de *ager, «campo» ( < *agros*), bajo la forma del adverbio *peregri, peregre,* de donde el derivado *peregrinus,* «extranjero». También aquí tenemos dos nociones que parecen difíciles de conciliar con la significación histórica de los términos.

Pero este hecho latino no está aislado. Otras lenguas indoeuropeas asocian el nombre del «campo», bajo una forma adverbial, a la idea de «fuera». Si en griego *agrôi* significa, sobre todo, «en el campo», por oposición a la «ciudad», por otro lado se constata que «en el campo» no indica sino «fuera». Así, armenio *artakʿs,* «fuera», es derivado de *art,* «campo». En las lenguas bálticas, lit. *laũkas,* «campo» (latín *lūcus*), tiene una forma adverbial *lauke,* «fuera». El irlandés dice *immach,* «fuera», de **in mag,* «en los campos».

De estos términos diferentes, pero paralelos, deriva la misma imagen de una antigua relación: el campo inculto, el espacio desierto, opuestos al lugar habitado. Fuera de esta comunidad material que constituye el hábitat familiar o tribal, se extiende el páramo; ahí comienza el extranjero, y este extranjero es necesariamente hostil. El adjetivo griego derivado de *agrós,* «campo», es *ágrios,* que significa «salvaje», y que en cierta forma nos da el antónimo de lo que en latín se dice *domesticus,* y por ahí nos lleva a *domus.* Sea por una oposición como *domi/foris* o, por otra, más amplia, que contiene la noción del «campo», de *domi/peregre,* siempre se termina definiendo la «casa» por su carácter social y moral y no por el nombre de la construcción.

A propósito de *domus* y de formas emparentadas, se ha podido medir la riqueza y la especificación de una denominación que cuenta entre las más antiguas del mundo indoeuropeo. Los otros términos que derivan de la estructura política de la sociedad están menos atestiguados en la medida en que se aplican a conjuntos más vastos. Se di-

ría que la extensión dialectal de los términos está en razón inversa a la generalidad de las nociones.

Recordemos que hemos partido de la serie avéstica *dam-, vīs-, zantu, (dahyu).* Ahora bien, los datos son más abundantes para la primera que para la segunda división. Las dos tienen en común una tendencia a cargarse de un valor material de hábitat.

El tercero, *zantu,* pertenece a la misma familia etimológica que el latín *gens* y el griego *génos,* pero difiere de ambos por su formación. Del latín *gens* difiere en que comporta un sufijo *-tu,* frente al *-ti* del latín. El estudio de estos dos sufijos y de su relación exigiría amplios desarrollos, que hemos hecho en otra parte[3]. Ambos tienen capacidad para formar nombres abstractos; *-ti* se ha desarrollado más bien en composición, y *-tu* para los nombres simples. No obstante, hay palabras simples en *-ti,* y *gens* es una de ellas.

Desde el punto de vista morfológico, latín *gens* tiene un paralelo en el derivado avéstico *fra-zanti-,* «descendencia», así como en gótico *kindins* (de **gentinos*), «*hēgemṓn,* gobernador», que ha sido analizado en páginas anteriores (p. 197). Pero la designación avéstica *zantu-* se limita al indoiranio; e incluso védico *jantu-,* «estar vivo; colectividad de humanos, raza», que le corresponde, no tiene el sentido institucional que es propio al av. *zantu-.* De este modo se ve que la situación de *zantu* es diferente de la de *gens* y, a pesar del parecido de estos términos, nada prueba que sean de la misma fecha.

El hecho importante es que, frente al neutro *génos* del griego, tenemos aquí palabras del género llamado animado, masculino-femenino. El sentido de estos términos depende estrechamente del sentido de la raíz **gen-,* que no indica sólo el nacimiento físico, sino el nacimiento como hecho social. Varios derivados nominales lo ponen en evidencia. En una organización social definida por las clases, el nacimiento es una condición del estatuto personal. Se precisan términos que, al nombrarlo, caractericen el nacimiento como legítimo, por los derechos que confiere a aquellos a quienes les es reconocido. Además, esta legitimidad vale, en primer lugar, para los hombres; es a los hombres a quienes se aplican los derivados colectivos sacados de esa raíz **gen-,* que designa a aquellos que se reconocen un antepasado común en ascendencia masculina. Estas condiciones expresan lo esencial de la noción: nacimiento libre, legítimo y descendencia masculina; ayudan a definir mejor estos términos paralelos y del mismo tronco, av. *zantu,* lat. *gens,* gr. *génos.*

Pero la dimensión del grupo que cada uno de estos términos designa puede variar según las sociedades; no ocupan el mismo lugar en la nomenclatura de las divisiones sociales y territoriales. Si en la serie irania, *zantu* es la tercera extensión social, *génos,* por el contrario, es el punto de partida de la serie griega. Aquí encontramos ese gran cambio que da lugar en griego a una nueva organización del esquema antiguo. En Atenas, en la sociedad antigua, el *génos* conduce a la *fratría* y la *fratría* a la *phulé.* Según la constitución ateniense, era preciso treinta *génē* (plural de *génos*) para formar una *phratría,* y tres fratrías para constituir la *phulé.* He aquí, pues, palabras específicas que se aplican a conjuntos nuevos. Pero estas palabras son por sí mismas de antigua formación indoeuropea y las nociones que expresan pertenecen al repertorio antiguo de las sociedades indoeuropeas.

---

[3] *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen,* París, 1948, IIª parte.

Esta transformación de la estructura antigua que desemboca finalmente en la *kṓmē* y en la *pólis* no puede ser relacionada con ningún acontecimiento exterior, salvo quizá con el establecimiento de los helenos en su territorio histórico y con las nuevas condiciones del hábitat. No se advierte ahí ninguna influencia extraña. Todo parece proceder del fondo helénico, tanto la estructura como el vocabulario de estas instituciones.

Partiendo de *génos* para desembocar en la fratría, se pasa del grupo fundado sobre un nacimiento común a un grupo formado por el conjunto de los «hermanos». No son hermanos por la sangre, sino en tanto que se reconocen procedentes de un antepasado común, y este parentesco mítico es una noción profundamente indoeuropea: el griego ha conservado mejor que cualquier otra lengua el sentido propio de *phrấtēr:* es también ese el caso del griego (y parcialmente del latín) para el término correlativo *patḗr*[4].

Este conservadurismo se nota aún en muchos usos sociales que nos describe la epopeya. La edad heroica, a la que nos remiten, ha sido una edad histórica. En ciertos aspectos tenemos, en el empleo homérico de ciertas palabras, en las relaciones de diferentes agrupaciones de hombres, la imagen de lo que debió ser la sociedad indoeuropea común – en la vida civil y en el combate– . La manera en que la familia y el clan se reúnen, y en que los jefes hablan y actúan, debe reflejar bastante exactamente el comportamiento de la clase de los guerreros en el mundo indoeuropeo. Leamos solamente estos dos pasajes: Ilíada, 9, 63 s.

ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος
ὅς πολέμου ἔραται ἐπιδημίου...

Se condena a aquel que emprende contra sus conciudadanos un πόλεμος ἐπιδήμιος, una guerra «civil», en el seno del mismo *dêmos*[5]. Un hombre semejante queda sin fratría, sin *thémis,* sin hogar *(hestía).* Las nociones de fratría y de *hestía* son correlativas; y entre las dos, *thémis* es el derecho consuetudinario que reina en la familia[6]. La naturaleza de estas nociones y, sobre todo, su relación reproducen las que se han estudiado bajo otros aspectos más arriba.

Se ve así aparecer, en orden inverso y sucesivamente: *hestía,* el hogar, es decir, la *domus;* luego *thémis,* las costumbres que fijan el derecho, luego la fratría. Los dos primeros círculos de la sociedad son los únicos nombrados o implicados aquí, porque se trata de una hazaña individual. Pero en la guerra, son las grandes unidades sociales las que se encuentran comprometidas, y ahí prueban su solidaridad. Cuando uno está en el combate, es preciso que esa solidaridad se afirme entre los miembros del mismo clan, de la misma tribu. Esta condición rige el dispositivo de las tropas y el plan de batalla.

Néstor le dice a Agamenón, Ilíada, 2, 362-363:

κρῖν' ἄνδρας κατὰ φῦλα, κατὰ φρήτρας, 'Αγάμεμνον,
ὡς φρήτρη φρήτρηφιν ἀρήγῃ, φῦλα δὲ φύλοις.

---

[4] Cfr. anteriormente, p. 140.
[5] Sobre *dêmos,* cfr. II parte, libro 1, cap. 9.
[6] Sobre *thémis,* cfr. II parte, libro 2, cap. 1.

«Dispón los hombres en *phûlon* y en *phrétrē*, a fin de que la *phrḗtē* ayude a la *phrētrē* y los *phûla* a los *phûla.*» Para triunfar en esta gran prueba que constituye el combate y que es asunto de todos, la organización del ejército debe acomodarse a los cuadros de la sociedad: de este modo alcanzará su mayor eficacia.

En los textos antiguos de la India y del Irán encontraríamos recomendaciones semejantes. El «amigo» combate con el «amigo»; es preciso que cada grupo social mantenga o reconstituya su unidad en toda las circunstancias en que la sociedad entera está comprometida. Este principio no se afirma siempre de una manera tan explícita como en Homenro, pero no es menos inherente al funcionamiento de las instituciones en cada clase.

Queda por considerar el último término de la serie. A diferencia de los otros dos, éste se limita al iranio. Esta palabra avéstica para «país», *dahyu* (antiguo *daysu*) tiene por correspondiente *dasyu* en sánscrito. A pesar de la identidad completa de las formas, hay quienes ponen en duda esta correspondencia, a causa de la diferencia de sentido. En avéstico y en antiguo persa, *dahyu* significa «país»; en védico *dasyu* es el esclavo extranjero. Pero la desviación se puede interpretar en un estado más antiguo de estas nociones.

Del lado indio, *dasyu* debe ser tomado como un étnico. Los *dasyu* son un pueblo extraño que los Arios tuvieron que combatir; son bárbaros, esclavos.

Pero por el lado iranio, *dahyu* forma parte del vocabulario consagrado y oficial. Darío se problama «rey de los países *(dahyu)*». Se designaba así cada uno de los «países», Persia, Media, Armenia, Egipto, etc., cuya reunión constituía el imperio aqueménida. Este término ha debido tener una larga historia en iranio. Incluso fue en la sociedad irania donde nació. Hoy estamos en condiciones de analizar su formación. Un dialecto iranio del este, el kotanés, posee la palabra *daha,* «hombre». Sabemos, por otra parte, que había en el mundo iranio un pueblo de los *Dahae,* como lo designan los escritores latinos. Este pueblo se llamaba, por tanto, como tantos otros, simplemente «los hombres». Gracias a este paralelo, el sentido de *dahyu* se vuelve más claro: partiendo de una raíz *das-*, para nosotros mal identificada, es un derivado que designa una colectividad de hombres, la más amplia en el orden tribal, y de ahí en el área territorial.

Puede comprenderse, entonces, el sentido tan singular del sánscrito *dasyu.* Si la palabra se refiere primero a la sociedad irania, el nombre, con que ese pueblo enemigo se designaba a sí mismo en tanto que colectividad, ha tomado una connotación hostil y se ha vuelto, para los Aryas indios, sinónimo de pueblo inferior y bárbaro. De este modo la relación de sentido *dahyu/dasyu* refleja conflictos entre pueblos indios e iranios[7].

---

[7] Cfr, también anteriormente, cap. 5.

## CAPÍTULO 3

# EL HOMBRE LIBRE

*Sumario.* Aunque la oposición «libre-esclavo» es común a todos los pueblos indoeuropeos, no se conoce designación común para la noción de «libertad». El paralelismo de las vías por las que se constituye esta designación en dos grupos de lenguas, no hace sino poner mejor de relieve el contenido específico de la noción.

En latín y en griego, el hombre libre, **(e)leudheros,* se define positivamente por su pertenencia a un «crecimiento», a una «cepa»; prueba de ello la tenemos en latín: la designación de los «niños» (bien nacidos) por *liberi:* nacer de buena cepa y ser libre, es todo uno.

En germánico, el parentesco todavía sensible, por ejemplo, entre el al. *frei,* «libre», y *Freund,* «amigo», permite reconstruir una noción primitiva de la libertad como pertenencia al grupo cerrado de aquellos que mutuamente se llaman «amigos».

Para su pertenencia al grupo —de crecimiento o de amigos— el individuo debe ser no solamente libre, sino también *ser suyo:* los derivados del término **swe,* gr. *idiṓtēs,* «particular», lat. *suus,* «suyo», pero también gr. *étēs, hetaîros,* «aliado, compañero», lat. *sodalis,* «compañero, colega», permite entrever en el **swe* primitivo el nombre de una unidad social donde cada miembro no descubre su propia naturaleza y condición, sino en la relación interpendiente que se establece con los «compañeros».

Los cuadros generales de la sociedad indoeuropea, las grandes divisiones que ella implica son ya instituciones. Precisando nuestro plan, estudiaremos ahora las nociones fundamentales que organizan la estructura de las instituciones.

En el seno de cada una de las sociedades indoeuropeas, reina una distinción fundada sobre la condición libre o servil de los hombres. Se nace libre o se nace esclavo. En Roma es la división entre *liberi* y *serui.* En Grecia, el hombre libre, *eleútheros* (ἐλεύθερος) se opone a *doûlos* (δοῦλος).

En Germania, según Tácito, la sociedad comprendía los *nobiles,* los *ingenui,* los *liberti,* los *serui.* Es evidente que *nobiles* e *ingenui,* con la distinción de la nobleza y del nacimiento, equivalen a *liberi;* por otro lado, los *serui* forman grupo con los *liberti,* antiguos *serui.* De este modo, la división de la sociedad, a través de estos cuatro términos es la misma. En la India se oponen igualmente los *ārya* (nombre con el que se designan los indoiranios) y los *dāsa* (esclavos y extranjeros).

A través de una terminología renovada, se mantiene la misma institución. Pero tenemos por lo menos un término común a dos o más lenguas: latín *liber*/griego *eleútheros.* La correspondencia es inmediata, los dos términos pueden superponerse, remiten a una forma antigua, **(e)leudheros,* que se encuentra en una tercera lengua, el véneto.

En efecto, en véneto hay una divinidad, *Louzera,* forma cuyo equivalente latino

sería una *Libera,* paredro femenino del dios Liber, identificado con Bacchus. Además, tenemos una forma casual, *louzeroφos,* interpretada como *liberibus,* con un diptongo *-ou-* radical, del cual da cuenta la alternancia vocálica *e/o,* como en las formas falisca *loferta* (= *liberta*) y osca *Luvfreis,* genitivo singular (= *Līberī*) frente a **(e) leudheros,* lat. *liber.*

El análisis etimológico saca a la luz en *liber* un conjunto complejo de relaciones. Ante todo, se trata de saber si hay un *liber* o varios. Porque *liber* adjetivo, *Liber* nombre de divinidad, ¿son la misma palabra? También están los *liberi,* «los niños», que aparentemente son algo diferente. Lo que complica la cuestión de una forma distinta es que el radical de donde se han sacado *liber* y *eleútheros,* a saber, **leudh-,* da en eslavo, a. esl. *ljudŭ,* «pueblo»; *ljudĭje,* «gente»; en germánico, a.a.a. *liut,* a.a. *leod,* alemán moderno *Leute,* «la gente». Por último, además de estos adjetivos y estos sustantivos, la raíz verbal proporciona en gótico *liudan,* «crecer», en indoiranio, scr. *rudh-,* av. *rud-,* «crecer, desarrollarse».

El parentesco de las formas es fácil de establecer, ¿pero qué decir de la variedad de las significaciones? Éstas son tan particulares que, a primera vista, se las considera inconciliables. ¿Cómo explicar por una raíz **leudh-,* «crecer, desarrollarse», un término colectivo, «el pueblo, las gentes», luego un adjetivo «libre» y, localmente, en latín, un nombre de divinidad, *Liber,* y un sustantivo *liberi,* «niños»?

Nos encontramos con un modelo bastante frecuente de relaciones a estudiar: en un extremo de la cadena (aquí en Roma), el término se refiere a instituciones, mientras que en otro lugar forma parte de otras articulaciones y designa realidades diferentes.

Procedamos partiendo de las formas más simples, que son las formas verbales. Gótico *liudan* significa «crecer, brotar» y se dice de una planta que realiza su crecimiento. En efecto, este verbo *liudan* proporciona también *laudi,* «figura», y *-laups* en composición en *jugga-laubs,* literalmente «de estatura joven»; *sama-laubs* «del mismo crecimiento, igual». Asimismo, en indoiranio, scr. *rudh,* av. *rud-raod,* «crecer», y el sustantivo av. *raodah-,* «crecimiento, estatura, figura».

Puede entonces imaginarse que llegada a su término la imagen del crecimiento que desemboca en la estatura y en la figura humana, haya producido en otra parte una noción colectiva como la de «cepa», de «grupo de crecimiento», para designar una fracción étnica, el conjunto de aquellos que han nacido y que se han desarrollado conjuntamente. El valor social de un sustantivo como **leudho-* ha podido favorecer el paso al sentido de «pueblo» (así en antiguo eslavo *ljudĭje,* «pueblo», y en germánico *leod, «pueblo»). Y de este sustantivo *leudho-* (o **leudhes-*) se saca fácilmente **(e)leudhero-* para calificar la pertenencia a la cepa étnica, el estado de «hombre libre».

De este modo, parece que la noción de «libertad» se constituye a partir de la noción socializada de «crecimiento», crecimiento de una categoría social, desarrollo de una comunidad. Todos aquellos que han salido de esta «cepa» de este «stock» están *provistos de la cualidad de *(e)leudheros.*

Ahora podemos volver a *liber* y reconocer el vínculo que une varias nociones diferentes. El dios *Liber* y el adjetivo *liber* pueden coexistir sin que el nombre de dios sea una aplicación del adjetivo. *Liber,* como en véneto *Louzera,* es el dios del crecimiento, de la vegetación, especializado más tarde en el dominio de la viña.

*Eleútheros, liber:* esta pareja ilustra ahora de forma clara el origen de la noción de «libertad». Tanto en latín como en griego se presentan desde los primeros textos to-

das las acepciones de las que nosotros tomamos la palabra «libre». Tanto el hombe libre en la ciudad como libre de enfermedad, de sufrimiento (con el genitivo). En Homero, *eleútheron êmar* (ἐλεύθερον ἦμαρ), «el día libre», designa el día que es el del hombre libre, la condición del hombre libre, y se opone a *doúlion êmar* (δούλιον ἦμαρ).

Vamos captando los orígenes sociales del concepto de «libre». El sentido primero no es, como uno se sentiría inclinado a pensar, «desembarazado de alguna cosa»; es el de la pertenencia a un tronco étnico designado por una metáfora de crecimiento vegetal. Esta pertenencia confiere un privilegio que el extranjero y el esclavo no conocían nunca.

Consideremos por último el término *liberi*, «niños». Presenta una doble particularidad: ante todo, no se emplea más que en plural; luego, y sobre todo, no designa a los niños más que por la edad, no por su condición social. No obstante, *liberi*, «niños», no es otra cosa que el plural del adjetivo *liber*. Se explica por una fórmula muy antigua, que acompañaba a la celebración del matrimonio y que se encuentra en los textos legales y en Plauto. Asigna al matrimonio su objetivo. El que daba su hija en matrimonio la dirigía al furuto marido *liber(or)um quaesundum causa* (o *gratia*), «para obtener hijos legítimos». Esta fórmula reaparece en griego, perfectamente establecida por las alusiones de los oradores antiguos, por una cita de Menandro, y en diversos textos de leyes. El enunciado es literalmente el mismo: ἐπὶ παίδων γνησίων σπορᾷ, «para procrear hijos *legítimos*». Ateniéndonos al sentido propio de *liber*, se puede traducir literalmente la fórmula latina «para obtener (seres) *libres*»; el objetivo del matrimonio es precisamente dar a aquellos que nazcan la condición de hombres libres legalizando su nacimiento. Es en esta locución, y sólo por implicación, como régimen de *quaerere*, «obtener», como *liberi* ha tomado el sentido de «niños»; sólo con él el plural *liberi* equivale a los *paîdes gnésioi* (παῖδες γνησιοι) de la fórmula griega. El lenguaje de los juristas está en el origen de esta desviación de sentido. Son numerosos los términos de derecho que han pasado al vocabulario común en latín. Así *liber*, que responde perfectamente a *gnésios*, «de nacimiento legítimo», lleva a formar un término independiente, el de *liberi*, «niños». Tal es el fundamento de la nocioń de «libertad» que se ha podido reconstruir combinando datos a primera vista inconciliables y resucitando una imagen conceptual profundamente enterrada[1].

La historia de este término ilumina la formación del concepto de «hombre libre» en aquellas lenguas donde se expresa por una forma derivada de **leudh-*, como el griego *eleútheros*, mostrando de qué noción primera se ha derivado este concepto.

Pero la génesis ha sido diferente en otras partes del dominio indoeuropeo, donde términos diferentes han prevalecido y permanecen vivos. El que más llama nuestra atención es el germánico *frei* (alemán *frei*, «libre», inglés *free*). Gracias a las condiciones favorables de la comparación también aquí podemos describir la génesis de una denominación convertida en sinónimo del griego *eleútheros*, pero que se realiza por unas vías completamente diferentes, y que pone en juego nociones relativas al individuo, no a la sociedad.

La distribución dialectal de las formas, en el presente caso, parece complementaria de la de **(e)leudheros*, en el sentido de que ni el griego ni el latín poseen el corres-

[1] Cfr. nuestro artículo «*Liber* et *liberi*», *Revue des Études Latines*, XIV, 1936, pp. 51-58.

pondiente etimológico de *frei*. Y, a la inversa, las lenguas que comparten con el germánico el vocablo *frei* no han aplicado el derivado de **leudh-* a la expresión de «libre». De este modo, se crea entre los dialectos una repartición léxica que permite comparar dos procesos distintos, partidos de puntos diferentes y finalmente convergentes.

La evolución que ha producido *frei*, «libre», en germánico procede no de una raíz verbal, sino de un adjetivo indoeuropeo que se reconstruye en **priyos*. Esto ya es digno de tenerse en cuenta: todo ha partido, desde el estado indoeuropeo, de una forma nominal, de una calificación atestiguada como tal en indoiranio, en eslavo, en germánico y en céltico y que ha sido productivo. El segundo hecho notable es el sentido de **priyos*. Esta calificación indica una noción de carácter afectivo, que aparece claramente en indoiranio, donde sánscrito *priya-*, av. *frya-*, significan «querido». El adjetivo comporta, en efecto, los valores sentimentales que nosotros vinculamos a «querido», califica a aquellos por quienes se siente afecto. Pero en ciertos empleos idiomáticos se refiere a posesiones personales e, incluso, a partes de la persona física. Puede demostrarse que ése es su sentido primero: **priyos* es el adjetivo de pertenencia personal que implica una relación no jurídica, sino afectiva con el «uno mismo», y siempre apto para tomar una coloración de sentimiento de suerte que, según los casos, se traduce tanto por «(suyo) propio» como por «querido, amado». Es el aspecto afectivo de la noción lo más visible y lo que se vuelve más frecuente: de este modo, *priya-*, en védico, califica a los seres estrechamente asociados con la persona y que están «cercanas» por el sentimiento: el femenino *priya*, «querida», convertido en sustantivo, es el nombre de la «esposa». Esta esfera personal comprende también, llegado el caso, a las relaciones entre el hombre y la divinidad, realizando una especie de «pertenencia» mutua, véd. *priya-*, av. *friya*, entran así en la terminología religiosa.

Sobre este adjetivo antiguo, el eslavo ha construido un presente denominativo *prijaję* (ruso *prijaju*), «mostrarse favorable, testimoniar afecto», de donde el nombre de agente *prijatel'* «amigo», conocido en todas las lenguas eslavas.

También en germánico el valor sentimental queda marcado desde el gótico en el verbo *frijon*, «amar» (que traduce gr. *agapân, phileîn*) y en el abstracto *friaþwa*, «amor». El participio *frijonds*, «amigo», antiguo alto alemán *friund*, «Freund» continúa este sentido hasta nuestros días.

Pero el gótico posee también el adjetivo *freis*, «libre, *eleútheros*», con el abstracto *frijei*, «libertad, *eleuthería*», es decir, el correspondiente literal del antiguo **priyos*, pero con una sentido completamente diferente, el de «libre». Lo comparte con el galo *rhydd*, «libre», que se remonta también a **priyos*. Hay, por tanto, en gótico, escisión entre *frijon*, «amar», y *freis*, «libre». Esta situación léxica particular hace pensar que el paso de *freis* al sentido de «libre» es debido, en gótico, a una influencia del céltico, donde **priyos* significa solamente «libre». Quizá incluso en gótico sea un préstamo directo del céltico, como lo son varios términos de cultura en germánico. Esta especialización no está constatada en ninguna otra lengua más que en el céltico y en el germánico.

Del sentido indoeuropeo de «personal, querido» al de «libre», que aparece en céltico y en gótico, la evolución debe explicarse por el exclusivismo de una clase social. Lo que era una cualificación personal de orden sentimental se ha convertido en una especie de signo de reconocimiento mutuo que intercambiaban los miembros de la clase de los «bien nacidos». Es propio de las clases cerradas desarrollar entre aquellos que forman parte de ella el sentimiento de una pertenencia estrecha al mismo cuerpo y darse un vocabulario distintivo. El término que primitivamente expresaba una rela-

ción afectiva entre personas, **priyos,* adquiere un sentido institucional cuando se convierte en el apelativo reservado a esa mutualidad de clase y, por consiguiente, la denominación de un estatuto social, el de los hombre «libres»[2].

Por último, una postrera apelación para «libre» es la del iranio antiguo *āzāta-* (persa *āzād*). Significa propiamente «nacido en el linaje», marcando el preverbio *a-* la descendencia hacia y hasta el punto actual. Es siempre el nacimiento en la continuidad de las generaciones lo que garantiza la condición del hombre «libre».

A través de la historia de estos términos se precisa la siguiente conclusión: que nombres de estatutos sociales y de clases se vinculan con frecuencia a nociones individuales como la del «nacimiento» o a términos de amistad como los que rigen entre los miembros de grupos cerrados. Estas apelaciones los separan de los extranjeros, de los esclavos, y, en general, de aquellos que no son «nacidos».

No se observa bastante cuán estrechas son las relaciones que unen, en ciertos tipos de sociedades, algunos de los términos de diversos órdenes que definen al individuo en su estatuto personal.

Todo un grupo de palabras, diversamente emparentadas entre sí, ilustran estas relaciones, unas directamente, otras de forma algo más distante. En primer lugar consideraremos el adjetivo griego *ídios* (ἴδιος), que se refiere a la noción de «privado, que es propio de alguien», por oposición a lo que es público o común a todos. El origen de este término ha sido muy discutido. No pudo ser fijado hasta que no se encontró en una inscripción argiva (en el territorio dorio) la palabra *whediestas* (*wh*εδιεστας) y se reconoció en ella la forma local del término clásico *idiótēs* (ἰδιώτης). Esta forma, *whediestas,* es de gran interés por su grafía *wh-*, que remite a una antigua inicial **sw-* y por el vocalismo *e* de la primera sílaba. Nos informa de que la *i-* inicial de *ídios* es una antigua *e-* asimilada en su timbre a la *-i-* interior. Por otra parte, la formación de *whediestas* no concuerda exactamente con la de *idiótēs*. El término argivo pertenece a la categoría de los términos sociales en *-estās,* jon. at. *-estēs,* como gr. *penéstēs,* «mercenario, doméstico» (en Tesalia). Pero el radical es idéntico en el argivo *whediestas* y en gr. *idiótēs,* y ahora se reconstruye en **swed-*. Bajo dos formas ligeramente diferentes, tenemos ahí la designación griega del «particular», del «ciudadano privado» opuesto al hombre público, a aquel que ostenta el poder o ejerce cargos. Frecuentemente, las lenguas indoeuropeas han tratado, cada una por su cuenta, un radical heredado, y cada una lo ha hecho entrar en una formación específica. Es el caso del término griego en cuestión, del que ninguna otra lengua tiene el correspondiente exacto.

Hay, sin embargo, una forma vecina en el adjetivo latino *sodālis,* derivado en *-ālis* de un tema *sod-* que puede remontarse a **swed-*. Entre *sodālis,* «compañero, confrade, colega», especialmente «miembro de un colegio religioso», y el *whediestas* griego aparece, pese a la diferencia de las instituciones, un rasgo común, el del círculo cerrado en torno al «hombre privado» o a un grupo profesional estrecho y que lo especifica separándolo del resto de la sociedad mediante un estatuto particular. Esta caracterización sigue siendo social, tiene un puesto en las denominaciones de clases y de funciones, como lo muestran, respectivamente, la formación griega en *-estās* y la formación latina en *-ālis.*

Consideremos ahora el radical mismo **swed-,* forma ampliada que nos remite al

---

[2] Una bibliografía reciente de este problema es dada con una interpretación bastante diferente por F. METZGER, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung,* 79 (1965), pp. 32 y ss.

término de base **swe*. Este **swe*, atestiguado en una larga serie de vocablos variados, es un término muy importante del vocabulario indoeuropeo. Su valor propio se encuentra disociado en una categoría morfológica definida. Su final *e* es fija, constante, sin alternancia vocálica, no es una final de término flexionado: tenemos ahí un vestigio de un estado arcaico; **swe* permanece fijo también en composición o en derivación.

La final *-e* se encuentra en un pequeño grupo de otras palabras, testimonio igualmente de un estado de lengua muy antiguo, y que sobreviven tal cuales en diversas áreas del vocabulario. Así **k*$^{w}$*e*, partícula ilativa (gr. *te* (τε), lat. *-que*, scr. *-ca*); el radical, con otro vocalismo, se encuentra en el tema del relativo interrogativo **k*$^{w}$*o-*, gr. *po-* (πο: πότερος, πόσος) y en **k*$^{w}$*i*, griego *ti, tis*, (τι, τις). Pero **k*$^{w}$*e*, con la final *e* fija, tiene la forma y la función de una partícula, que no es susceptible de flexión ni de alternancia.

Otra palabra que presenta esta final es el nombre de un número **penk*$^{w}$*e*, «cinco», gr. *pénte* (πέντε), latín *quinque*, sánscrito *pañca*, cuyas finales -τε, *-que*, *-ca* reproducen exactamente las formas de la partícula ilativa: gr. *te;* lat. *-que;* scr. *-ca*.

La palabra **swe* ha dado nacimiento al adjetivo indicando la pertenencia propia: scr, *sva-*, lat. *suus*, gr. **swós* (* σwós). Lo que hay que señalar es que **swos* no es en indoeuropeo el pronombre de tercera persona del singular, cosa que sugería la situación del posesivo latino *suus* al lado de *meus* y *tuus*. Hacemos instintivamente de *suus* el tercer término de una serie: así como ponemos *ie, tu, il* [yo, tú, él] y *moi, toi, lui* en la flexión verbal, nos parece normal tener *mon, ton, son*. Totalmente distinta es la relación de estas formas en indoeuropeo: el empleo de **swos* no es susceptible de una acepción de persona, no está ligado a la tercera persona: **swos* es el pronombre reflexivo y posesivo, aplicable a todas las personas de forma paralela.

Es lo que todavía vemos hoy en las lenguas eslavas: el ruso moderno dice *svoj* para «(mío, tuyo, suyo, nuestro, vuestro, suyo) propio». Así, gótico *swes-*, «propio, particular, personal», es apto para calificar a cualquier persona. Asimismo, en sánscrito *sva-*, indiferentemente allí donde *mío* o *tuyo* sería necesario para nosotros. Esta distinción original en cuanto a la persona revela el sentido fundamental de la palabra[3].

Ya hemos indicado anteriormente (p. 141) que **swe* reaparece en el antiguo compuesto *swe-sor*, «hermana» así como en **swekrū-*, «suegra», **swekuro-*, suegro».

Conviene poner de manifiesto aquí una particularidad notable en los términos de parentesco formados a partir de **swe* en eslavo, en báltico y parcialmente en germánico: en este dominio, los términos derivados de **swe* se refieren al parentesco de alianza y no al parentesco consanguíneo. Tenemos ahí el rasgo común a un conjunto de designaciones: ruso *svat*, «pretendiente (al matrimonio)» y también «aliado por matrimonio» (por ejemplo, para la relación entre el padre del casado y el padre de la casada); *svojak* (derivado de *svoj*, «propio»), «cuñado»; *svest'* f. «hermano de la mujer»; lituano, *sváinis*, «hermano de la mujer; marido de la hermana», femenino *svainé*, «hermana de la mujer, mujer del hermano»; a. alto alemán *swîo, geswîo*, «cuñado, marido de la hermana». Si en estos derivados tenemos la conservación de un estado léxico antiguo, puede apreciarse el interés que presentan para la interpretación de

---

[3] No se trata de estudiar aquí la relación formal entre los temas alternantes **swe* y **se*. Para una reconstrucción de un estado más antiguo de esta forma, cfr. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. 50, 1954, p. 36. El tema **sw-* es el único que interviene en la formación de los derivados que proceden del presente estudio.

aquellos nombres fundamentales y conocidos en todas las lenguas indoeuropeas que parecen compuestos con **swe*, a saber, «*sœur*» [hermana] (**swesor-*), y «suegros» (**swekrū-*, etc.). Estas denominaciones vincularían a quienes las llevan con la otra mitad exogámica; de hecho, la *sœur* [hermana], pertenece a ella en potencia, y la «suegra» en realidad. Los teóricos que a partir del presente esbozo emprendan el análisis del parentesco en las sociedades indoeuropeas verán mejor el alcance que conviene atribuir a esta observación.

Este **swe* es, asimismo, el tema de las palabras griegas *étēs* (ἔτης), «aliado, pariente», y *hetaîros* (ἑταῖρος), «compañero». Estas dos palabras, empleadas juntas desde Homero y en competencia una con otra, son vecinas por el sentido, aunque difieren por la sufijación. Habría que emprender el estudio de todos los pasajes en que se encuentran las dos palabras para tratar de limitarlas. Parece, sin embargo, que *hetaîros* tiene una significación más precisa: «compañero», «amigo», en el ejercicio de una actividad, en el combate, pero fuera del parentesco propio, mientas que *étēs* designaría a los «aliados» en general.

En *étēs*, «aliado», y también, dialectalmente, «conciudadano, ciudadano, hombre privado», el radical **swe* permite una aproximación a *whediestas*, «hombre privado». En las dos palabras, es evidente la misma noción fundamental, noción que se reconoce también en otra familia semántica griega, el perfecto *eíōtha* (εἴωθα), «estar habituado», y el sustantivo *éthos* (ἔθος), «hábito». La forma verbal y la forma nominal particularizan la noción de «hábito» en tanto que carácter distintivo y manera de ser individual.

Por tanto, podemos identificar **swe* en griego en varios grupos de formas donde se ha especializado mediante afijos distintos:

**swe-d* en *ídios*
**swe-t-* en *étēs*
**swe-dh-* en *éthos*.

Estos pocos ejemplos esclarecen la relación que une el concepto significado por el radical **swe* con un grupo de derivados que implican, todos ellos, una relación de carácter social, parental o sentimental, tal como compañerismo, alianza, amistad.

Si ahora abarcamos el conjunto de las derivaciones que están fundadas sobre el tema **swe*, se observa que se reparten entre dos líneas conceptuales. Por un lado, **swe* implica la pertenencia a un grupo de los «suyos propios»; de otro, especializa el «suyo» como individualidad. El interés de semejante noción es evidente, tanto para la lingüística general como para la filosofía. Aquí se deriva la noción de «soi» [sí mismo] del *reflexivo*. Es la expresión que usa la persona para delimitarse como individuo y para remitirse «a sí mismo». Pero al mismo tiempo, esta subjetividad se enuncia como pertenencia. La noción de **swe* no se limita a la persona misma, plantea en origen un grupo tan estrecho como cerrado en torno a sí.

Todo lo que sale del **swe* se convierte en **swos*, latín *suus*, «suyo» (en el sentido absoluto indicado más arriba) y la propiedad misma no se define más que dentro del grupo incluido en los límites del **swe*. De este modo, y volviendo a los términos griegos, **swe* explica a la vez *ídios*, «particular a uno mismo», y *hetaîros*, que implica la relación con un grupo de clase de edad o de profesión. La situación reconstituida por esta comparación reproduce el sentido propio del indoeuropeo **swe*, que implica a la vez distinción con todo el resto, atrincheramiento sobre uno mismo, esfuerzo por se-

pararse de todo lo que no es el **swe-*, y también, en el seno del círculo discriminativo así formado, relación estrecha con todos aquellos que forman parte de él. De ahí esa doble herencia, a la vez el *idiótes,* el ser social restringido a sí mismo, y también el *sodālis* [*], miembro de una cofrafía estrecha.

Esta dualidad sobrevive, puesta de manifiesto por la etimología, en las dos formas *se* del latín, convertidas en independientes; *se* reflexivo, que indica «uno mismo» y *se-* separativo, *sed,* «pero», que señala distinción y oposición.

Vemos, por tanto, que también aquí (como para la libertad) es la sociedad, son las instituciones sociales las que proporcionan los conceptos en apariencia más personales. En la gran unidad léxica, formada por numerosas subunidades, que procede del término **swe,* se reúnen a la vez los valores de institución y los de la persona que remiten a uno mismo, preparando, en el grado más alto de abstracción, la persona gramatical.

Esta doble relación está inscrita en los datos históricos. El sánscrito *sva-* significa «suyo», pero con un valor técnico que sobrepasa la posesión personal. Se llama *sva-* a aquel que forma parte del mismo grupo estrecho que la persona; este término juega un papel importante en las disposiciones jurídicas sobre la propiedad, la herencia, sobre el acceso a los títulos, a las dignidades. El término correspondiente existe con el mismo valor técnico en latín. En la ley de las XII Tablas, hay una cláusula sobre la herencia: «si un hombre muere intestato, «*heres suus nec escit (= non sit)* y no hay heredero que sea un *suus*». La expresión *heres suus* es también un arcaísmo; porque *suus,* si tuviera sólo el sentido posesivo, no sería necesario. Un *heres* que sea un *suus,* he ahí a lo que apunta la prescripción: no hay transmisión de la propiedad al margen de los *sui*, es decir, del grupo estrecho de descendientes inmediatos; esa transmisión permanece en el interior de la colateralidad.

Percibimos todas las clases de desarrollos, que se iniciarían a partir de estas conexiones. Alternativamente el parentesco jurídico y la conciencia de sí mismo, las relaciones de cofradía y la individualidad propia se constituyen en otras tantas nociones autónomas y desarrollan grupos de términos nuevos. Pero la confrontación y el análisis de estas familias léxicas ponen de manifiesto la unidad primera y revelan los fundamentos sociales del «uno mismo» y del «entre sí».

---

[*] Para la relación tradicional del latín *sodalis* con el antiguo indio (ya védico) *svadhá,* cfr. M. MAYRHOFER, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindisches,* Lieferung 24, Heidelberg, 1972, página 559 *(J. S.).*

# CAPÍTULO 4

# *PHÍLOS*

*Sumario.* Los valores específicos del latín *ciuis* «conciudadano»; got. *heiwa-*, «grupo familiar»; scr. *séva-*, «amistoso», hacen suponer para el i.e., **keiwo-*, que estas palabras permiten reconstruir, una significación donde se encuentran nociones sociales y valores sentimentales.

Los empleos, sobre todo homéricos, del griego *phílos* y de sus derivados aportan el mismo testimonio, a poco que se capte su valor pleno. Valor social, en primer lugar, y vinculado en particular a la hospitalidad —el huésped es *phílos* y se beneficia del tratamiento específico designado por *phileîn*, «hospiter» [acoger o tratar como amigo]—, pero también a otras formas de compromiso y de gratitud mutuas: *phileîn*, *philótēs* pueden implicar el intercambio de juramentos, y *phílēma* designa el «beso» como forma regulada de saludo o de acogida entre *phíloi*. Valores afectivos aparecen con los empleos que califican las relaciones interiores en el grupo familiar: *phílos*, «querido»; *philótēs*, «amor».

Tales son los valores constantes de *philos*, y el análisis minucioso de los pasajes, en que *phílos* califica objetos, permite hacer justicia de la ilusión, antigua como la filología homérica, de que *phílos* haya podido equivaler a un simple posesivo.

Un hecho de gran alcance es la conexión entre términos que significan «amigo» y otros que marcan de manera variable la posesión. Los empleos de estos términos ilustran la estrecha relación de las nociones sociales y de los valores de sentimiento en indoeuropeo. Pero esta relación puede no ser visible a primera vista.

Consideremos el término latino *cīuis*, «ciudadano», de donde ha derivado el abstracto *cīuitās*, que designa propiamente la calidad de ciudadano, y colectivamente el conjunto de los ciudadanos, la ciudad misma. *Cīuis* es propio del vocabulario latino, apenas representado en itálico; en tanto que designa al ciudadano, no tiene correspondiente en otra parte. Se relacionan con él, sin embargo, unos términos sánscrito y germánico que concuerdan en la forma, pero que presentan un sentido bastante diferente: scr. *śeva*, «amistoso»; got. *heiwafrauja* que traduce el gr. *oikodespótēs*, «jefe de familia». La forma gótica *heiwa-* coincide exactamente con las del sánscrito y del latín. Las tres suponen un antiguo **keiwo-s* convertido en latín en tema en *-i-*.

Estamos en presencia de un término común a un grupo de lenguas, y ciertamente antiguo, pero que en cada una ha tenido una evolución semántica distinta. Ante estas divergencias, ciertos etimologistas han puesto en duda la legitimidad de esta comparación. Pero las objeciones no tienen en cuenta relaciones que pone de manifiesto un examen más atento de estas formas consideradas en su contexto propio.

En germánico, la noción debe definirse como familiar y conyugal. El compuesto gótico *heiwa-frauja* (con *frauja*, «amo») traduce el griego *oiko-despótēs* en Marcos

14, 14, donde el sentido es el de «jefe de familia (que ejerce sus deberes de hospitalidad)». En otros pasajes, donde el griego *oiko-despótēs* designa al «amo de casa» en relación a los esclavos, el gótico usa un término diferente, *garda-waldans*. Esta elección es instructiva. Para traducir el mismo título griego, el traductor distingue dos nociones: el «amo de casa» es, según los casos, *garda-waldans*, «aquel que tiene el poder *(waldan)* en el recinto de la casa *(gards)*», por tanto, el que manda a los sirvientes o *heiwa-frauja*, «el que es dueño *(frauja)* del grupo familiar *(heiwa-)*», por tanto, aquel que acoge bajo su techo al huésped de paso. El gótico separa la «casa» como lugar de habitación y dominio cerrado *(gards)* de la «casa» como grupo de la familia y círculo de relaciones personales, que es denominado *heiwa-*. En las demás lenguas germánicas, este sentido se encuentra claramente confirmado por el antiguo-alto-alemán *hīwo* masculino, «esposo», *hiwa*, femenino «esposa»; *hīun* (a. ils. *hjōn, hjū*), «pareja conyugal»; *hī-rat* (al. *Heirat*), «matrimonio», a isl. *hy-ske*, «familia», etc. Todo muestra que **keiwo- (*kiwo)* se refería, en germánico antiguo, a la situación de los cónyuges unidos por el vínculo del matrimonio y al círculo de la familia.

Esta noción institucional aparece también en las palabras sánscritas *śeva-, śiva* que se traducen «propicio, amistoso, querido». Reflejan el aspecto sentimental de una relación entre grupos. Esto se deduce particularmente de la relación muy frecuente, en la fraseología de los himnos védicos, entre *śeva-, śiva-* y *sahkā*, «compañero» (compárese con el latín *socius*), implicando cierto tipo de comportamiento amistoso respecto a los compañeros de alianza.

Por último, el latín *cīuis* es también un término de camaradería que implica comunidad del hábitat y de los derechos políticos. El sentido auténtico de *cīuis* no es «ciudadano», como quiere una tradición rutinaria, sino «conciudadano». Numerosos empleos antiguos muestran el valor de reciprocidad inherente a *cīuis*, y que sólo da cuenta de *cīuitās* como noción colectiva. Hay que ver en *cīuis* la designación que se daban entre sí, en origen, los miembros de un grupo poseedor de derechos de indigenazgo, por oposición a las diferentes variedades de «extranjeros», *hostes, peregrini, aduenae*. Es en latín donde el **keiwos* indoeuropeo (convertido en **keiwis*) adquirió su mayor valor de institución. De la antigua relación de «amistad» que marca el védico *śeva-* a la mejor afirmada de «grupo de alianza matrimonial», que aparece en el germánico *heiwa*, y finalmente al concepto de «copartícipe de los derechos políticos», que el latín *cīuis* enuncia, hay como una progresión en tres etapas del grupo estricto a la ciudad.

De este modo, se restablece el vínculo entre la «casa», el círculo de familia, gót. *heiwa*, y la agrupación en cuyo seno el hombre que forma parte de ella es calificado de *cīuis*. Esta asociación estrecha hace nacer relaciones de amistad: scr. *śeva*, «querido», es una de esas calificaciones que transponen el sentimiento de la comunidad en término afectivo.

Esta comparación no sólo es irreprochable, sino que además ilustra la naturaleza propia de la «amistad» en el estadio antiguo de las sociedades llamadas indoeuropeas, donde el sentimiento no se separa de una conciencia viva de los grupos y de las clases.

De esta misma categoría deriva otro término, más complejo y cuya historia es propia de una sola lengua, el griego. En apariencia, reviste una significación exclusivamente sentimental y a primera vista no implica nociones propiamente sociales: se trata del adjetivo griego *phílos* (φίλος), «amigo».

En apariencia, nada más simple que la relación de *phílos*, «amigo», con *philótēs*, *philía*, «amistad». Pero pronto nos detiene el hecho bien conocido de que en Homero

*phílos* tiene dos sentidos: además del de «amigo», *phílos* tiene el valor de un posesivo: φίλα γούνατα, φίλος υἱός, no indican la amistad, sino la posesión: «*sus* rodillas», «*su* hijo». En tanto que expresión de un posesivo, *phílos* se dice sin acepción de persona y se refiere a la primera, a la segunda o a la tercera persona indistintamente. Es ésta una marca de posesión que no implica ninguna relación amistosa. Ése es el contraste entre los dos sentidos de *phílos.*

Se ha discutido mucho sobre ello: bastará con recordar los últimos ensayos de explicación que se han propuesto. En efecto, no hay paralelo inmediatamente satisfactorio para *phílos.* En 1923, Loewe[1] pensó en acercar a *phílos* el primer término de ciertos nombres de persona germánicos: a.a.a. *Bil(i)-frid, Bil-trud, Bili-gard,* etc., además, un adjetivo anglosajón *hilewit,* «compasivo». Remite todos estos términos al sentido inicial de «benévolo, amistoso», para comparar luego el tema del adjetivo anglosajón con el del griego *phílos.* A esto puede objetarse que, primero, la interpretación se hace *ad hoc* con nombres propios que no pertenecen siquiera al germánico común; luego, el término anglosajón no significa positivamente «amistoso»; por último, no tenemos ninguna antigua forma germánica que colocar de forma segura en el empleo de adjetivo.

Además, tanto antes como después, hay que explicar el valor posesivo de *phílos.* Es lo que comprendió Kretschmer, que propone una vía completamente distinta[2]. Como algunos otros lingüistas, ha partido —invirtiendo la relación de los dos *phílos*— del sentido posesivo. Piensa que el sentido primero de *phílos* es «suyo»: de ahí se pasaría a «amigo», y esta evolución de sentido se justificaría por la analogía del latín *suus.* Debido al hecho de que *suus,* posesivo, ha podido dar lugar a expresiones tales como *sui,* «los suyos», y *aliquem suum reddere,* «hacer de alguien su amigo», Kretschmer concluye que se pasa fácilmente de la relación de posesión a la de un lazo de amistad. Esto lleva a buscar la etimología de *phílos* no como «querido», sino en tanto que antiguo posesivo. Ahora bien, ni el radical ni la formación en *-l-* tienen correspondiente entre los posesivos en los límites clásicos del indoeuropeo. Kretschmer va a buscar en lidio una palabra, *bilis* que, según todas las probabilidades, significa «suyo» y lo pone en relación con *phílos.*

La demostración es muy aleatoria: las condiciones de sentido y de forma parecen asimismo arbitrarias. Sin discutir siquiera la legitimidad de una comparación con una lengua aún tan mal conocida como el lidio, nosotros señalaremos que toda esta construcción se apoya en el valor exclusivamente posesivo de que Kretschmer ha partido. Pero este mismo valor está cuestionado. De hecho no es el de un posesivo puro y simple, como podríamos esperar. Los ejemplos de posesivos indoeuropeos no faltan en Homero, sobre todo las formas en *hós* (ὅς) < **swos.* Además, y éste es un punto esencial, *phílos* marca la posesión de una manera particular y con restricciones de las que tendremos que dar cuenta.

Dado que la noción de posesión que nos revela *phílos* está restringida y limitada, se debe, en buena lógica, buscar en el punto de partida una relación que también abarque el otro sentido de *phílos,* el de «amigo». Se ve a partir de ese momento que la explicación de Kretschmer no capta los verdaderos términos del problema[3].

---

[1] *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung,* 51, p. 187 y ss.

[2] En *Indogermanische Forschungen,* 45, 1927, p. 267.

[3] La misma observación se aplica al estudio más reciente sobre este problema, el de H. B. Rosen, *Strukturalgrammatische Beiträge zum Verständnis Homers,* Amsterdam, 1967, pp. 12 y ss., que remite to-

Hay, finalmente, un tercer dato: el verbo *phileîn* (φιλεῖν) que no significa solamente «amar, experimentar amistad», sino también, desde los textos más antiguos, «besar»; el derivado *phílēma* (φίλημα) no significa otra cosa que el «beso». Ahora bien ni *amor,* ni *amicus,* de un lado, ni *suus* del otro, llevan a ese sentido preciso. Así, una explicación, para ser válida, debe dar cuenta de los *tres* sentidos.

Para comprender esta compleja historia, hay que recordar que, en Homero, todo el vocabulario de los términos morales está fuertemente impregnado de valores no individuales, sino de relación. Lo que tomamos por una terminología psicológica, afectiva, moral, indica en realidad las relaciones del individuo con los miembros de su grupo; y la relación estrecha de algunos de estos términos morales entre sí es idónea para aclarar las significaciones iniciales.

De este modo, en Homero hay relación constante entre *phílos* y el concepto de *aidós,* (αἰδώς), término muy interesante, y que será considerado en particular. Expresiones como: *phílos te aidoîós te* (φίλος τε αἰδοῖός τε), *aidôs kaì philótēs* (αἰδῶς καὶ φιλότης), *aideîsthai kaì phileîn* (αἰδεῖσθαι καὶ φιλεῖν) muestran con toda evidencia una estrecha conexión. Incluso si nos atenemos a las definiciones recibidas, *aidós,* «respeto, reverencia», respeto a su propia conciencia y respecto a los miembros de una sociedad familiar, asociado a *phílos,* testimonia que las dos nociones eran igualmente institucionales y que indican sentimientos propios de los miembros de un grupo reducido.

Así, si un miembro de un grupo dado es atacado, ultrajado, el *aidós* empujará a uno de sus parientes a tomar su defensa; más generalmente, en el interior de un grupo dado, uno asumirá las obligaciones del otro en virtud del *aidós;* es también el sentimiento de deferencia hacia aquel con el que se encuentra vinculado. Cuando un guerrero anima a sus compañeros desfallecientes gritándoles: *aidós!*, apela al sentimiento de esa conciencia colectiva, del respeto a sí mismo que debe estrechar su solidaridad.

En el seno de una comunidad más amplia, el *aidós* define el sentimiento de los superiores hacia los inferiores (miramientos, piedad, misericordia, respeto para con el infortunio), como también el honor, la lealtad, la benevolencia colectiva, la prohibición de ciertos actos, de ciertas conductas —de ahí, finalmente, el sentido de «pudor» y de «vergüenza».

*Aidós* ilustra el sentido propio de *phílos:* los dos se emplean para las mismas personas; los dos designan, en suma, relaciones de igual tipo. Parientes, aliados, criados, amigos, todos aquellos que están unidos entre sí por deberes recíprocos de *aidós* son llamados *phíloi.*

Queda ahora por poner de relieve lo que caracteriza propiamente el *phílos* o la relación de *philótēs.* Esta palabra abstracta es más adecuada para informarnos que el adjetivo. ¿Qué es la *philótēs*?

Para definir esta noción haremos uso de un dato precioso que nos proporciona la fraseología homérica: es la relación entre *phílos* y *xénos,* entre *phileîn* y *xenízeîn.* Formulemos de entrada lo que tal relación muestra en numerosos empleos: la noción de *phílos* enuncia el comportamiento obligado de un miembro de la comunidad respecto al *xénos,* al «huésped» extranjero. Esa es la definición que proponemos.

Esta relación es fundamental, tanto en la realidad de la sociedad homérica como en los términos que se refieren a ella. Para entenderla plenamente hay que imaginarse

---

dos los ejemplos de *phílos* al valor posesivo, sin miramientos para con la variedad de los contextos ni con el sentido preciso de *phileîn, philótēs, phílēma.*

la situación del *xénos,* del «huésped» de visita en un país en el que, como extranjero, está privado de todo derecho, de toda protección, de todo medio de existencia. No encuentra acogida, techo y garantía más que en casa de aquel con quien está en relación de *philótēs;* relación materializada en el *súmbolon,* señal de reconocimiento, anillo roto cuyas mitades concordantes conservaban los socios. El pacto concluido bajo el nombre de *philótēs* hace de los contratantes *phílos:* en adelante están comprometidos en la reciprocidad de las prestaciones que constituye la «hospitalidad».

Por eso, el verbo *phileîn* expresa la conducta obligada de aquel que acoge en su hogar al *xénos* y le trata según la costumbre ancestral. Los héroes de Homero insisten muchas veces en estos lazos: «soy yo, dice Antenor, recordando una visita que le hicieron Ulises y Melenao, soy yo quien los albergué *(exeínissa)* y quien los *hospitai* [hospedé] *(phílēsa),* en mi casa» (Il. 3, 207). En verdad, hemos tenido que correr el riesgo de ese neologismo, «*hopister*» (*) para traducir, en cierta medida, un sentido todavía con frecuencia desconocido. Se comprende plenamente un ejemplo como éste: «era un hombre rico, pero era *phílos* por los hombres; porque hospedaba *(philées-ken)* a todo el mundo, al estar su casa al borde del camino» (Il. 6, 15). La relación del sentimiento a la conducta, de *phílos* a *phileîn,* surge perfectamente en este caso. En la Odisea, Ulises, hospedado *(xéinos)* en casa de Laodamas, es invitado a mostrar sus talentos en la competición. Acepta: no rechazo, dice, ningún competidor, a excepción —claro— de Laodamas, «porque es mi *xénos;* ¿quién podría luchar contra aquel que le da hospedaje *(philéonti)*?» (Od. 8, 208). En otra parte, un mensajero avisa a Menelao que dos visitantes extranjeros *(xeínō)* están ante la casa: «¿Debemos desenganchar sus caballos o guiarles a casa de algún otro que los hospede *(hós ke philḗsēi)?* (Od. 4, 39). También, en otra parte, Calipso cuenta que un hombre que había sobrevivido a un naufragio fue arrojado a sus orillas: «yo le hospedé *(phíleon),* yo le alimenté y prometí hacerle inmortal» (Od. 5, 135). De esta relación estrecha entre *xénos* y *phílos* da testimonio el compuesto homérico *philóxenos,* «aquel para quien el *xénos* es un *phílos*» (calificación asociada a *theoudḗs,* «que reverencia a los dioses» (Od. 6, 121), el único compuesto con *philo-,* cuyo segundo término se aplica a una persona.

Con frecuencia se dice que los mortales *phileîn* a los dioses, es decir, que les testimonian los miramientos y los favores debidos a los *phíloi.* Por eso, a la inversa, se dice de un hombre que es *phílos theoisîn,* «*phílos* para los dioses» y más específicamente *diíphilos, arēíphilos,* «*phílos* de Zeus, de Ares».

He ahí el fundamento institucional de la noción de *phílos* en la sociedad, con todas las implicaciones de que está cargada esta relación personal. En particular, la *philótēs* es susceptible de realizarse en circunstancias excepcionales, e incluso entre combatientes, como una convención solemne, en la que no participa para nada el sentimiento de «amistad», en sentido trivial.

He aquí un ejemplo instructivo de la Ilíada (3, 94). Héctor propone que Menelao y Paris se disputen ellos solos la posesión de Helena; van a enfrentarse en combate singular y el vencedor la llevará a su casa con todas sus riquezas... οἱ δ' ἄλλοι φιλότητα καὶ ὅρκια πιστὰ τάμωμεν. «Concluyamos nosotros una *philótēs* y un compromiso mediante juramento.» La *philótēs* es puesta en el plano de *hórkia,* «juramentos», es una relación de grupo consagrada por un acto solemne. Este vocabulario es el que se emplea para concluir pactos sellados mediante un sacrificio. La *philótēs* aparece como una

---

(*) En castellano existe *hospedar,* con la raíz *hosp-,* de *hŏspes,* que traduce perfectamente las intenciones del neologismo de Benveniste *(N. T.).*

«amistad», de tipo perfectamente definido, que vincula y que comporta compromisos recíprocos, con juramentos y sacrificios.

En otro pasaje de la Ilíada (7, 302), el duelo entre Ayax y Héctor se prolonga; han combatido durante mucho tiempo y cae la noche. Se les exhorta a separarse. Démonos entre nosotros, dice Héctor, regalos a fin de que entre los Aqueos y los Troyanos se pueda decir: se han enfrentado en combate singular ἠδ' αὖτ' ἐν φιλότητι διέτμαγεν ἀρθμήσαντε, «y luego se han separado, estando vinculados por *philótēs*». Para testimoniar esta *philótēs* pactada —los dos campeones intercambian sus armas más preciosas—, Héctor da su arco más hermoso y Ayax un magnífico cinturón. Este comportamiento, los mismo que las fórmulas de compromiso, muetra la fuerza constrictiva de la *philótēs* que se produce entre combatientes que son enemigos y que lo siguen siendo. En esta circunstancia, se trata de un acuerdo para cesar provisionalmente el combate por consentimiento mutuo y para reiniciarlo en un momento más favorable. Este acuerdo es el que expresa la palabra *philótēs:* acto preciso que vincula mutuamente (ἀρθμήσαντε) a los dos socios. Pero también se ve que el compromiso adopta formas consagradas. Comporta el intercambio de armas y presentes. Ahí tenemos el escenario de un tipo de intercambio conocido que solemniza el pacto.

Otro ejemplo más. Cuando Héctor y Aquiles van a enfrentarse en un duelo supremo, Héctor propone acordar que el cuerpo del vencido no sea entregado a los animales. Aquiles responde: «No me propongas un acuerdo; no hay compromisos *(hórkia pistá)* entre los leones y los hombres; los lobos y los corderos no tienen el espíritu hecho para entenderse, pero meditan uno contra otro su pérdida de tal forma que no es posible ἐμέ καί σέ φιλήμεναι, οὐδέ τι νῶιν ὅρκια ἔσσονται, «que tú y yo estemos en *philótēs* ni que tampoco haya *hórkia* (antes de que uno de nosotros dos haya caído)». (Il. 22, 261-266). También aquí se trata de un compromiso mutuo de naturaleza constrictiva. He ahí tres ejemplos que muestran hasta dónde podía extenderse la esfera de empleo de *phileîn*. El comportamiento indicado por *phileîn* tiene siempre un carácter obligatorio e implica siempre reciprocidad; es el cumplimiento de actos positivos lo que implica el pacto de hospitalidad mutua.

En este contexto institucional se explica también la acepción particular del verbo *phileîn* como «besar» (griego moderno *philô,* «besar», que determina el sentido exclusivo del derivado *phílēma,* «el beso»). También aquí hay que remitir a su valor primero los términos que, en nuestra opinión, sólo señalan el afecto. El acto de «besar» tiene su puesto en el comportamiento de «amistad» y como señal de reconocimiento entre *phíloi*. Esta costumbre no era propia de Grecia. Herodoto la señala entre los Persas y para describirla se sirve del verbo *phileîn* como la expresión natural. He aquí este instructivo texto:

> «Cuando los persas se encuentran en los caminos, se puede reconocer por este signo si los que se abordan son del mismo rango; en lugar de saludarse con palabras, se besan *(philéousi)* en la boca. Si uno de ellos es de condición ligeramente inferior, se besan *(philéouisi)* en las mejillas. Si uno es de nacimiento mucho más bajo, se arroja de rodillas y se prostra ante el otro» (I, 134). *[Traducción de Legrand.]*.

La misma costumbre es referida por Jenofonte:

«En el momento de la partida de Ciro, sus parientes *(sun-geneîs)* se despidieron de él besándole *(philoûntas)* en la boca, siguiendo una costumbre que subsiste aún hoy entre los persas». (*Ciropedia,* I, 4, 27.)

¿Hay que recordar en la época cristiana el «beso» *(phílēma,* lat. *osculum*), signo de reconocimiento que intercambian Cristo y sus discípulos, y luego los miembros de las primeras comunidades? Más recientemente, el beso es el gesto que consagra al caballero en la ceremonia de la investidura, y aún hoy señala la recepción del dignatario en una orden de caballería, durante la colocación de las insignias.

Bajo estas manifestaciones diversas, encontramos la misma relación antigua de favor, del hospedador al hospedado, del dios a los hombres, del amo a sus inferiores, del jefe de casa a los miembros de su familia. Es un vínculo estrecho que se establece entre las personas y que hace, entonces, de esta «amistad» algo personal.

Esta relación mutua comporta o entraña cierta forma de sentimiento, que se hace obligada entre los socios de la *philótēs.* La manifestación de esta relación es la acogida del *phílos* en el hogar de su *phílos,* los presentes intercambiados, el recuerdo de vínculos semejantes establecidos entre los antepasados de los socios, y a veces, de alianzas matrimoniales concluidas con ocasión de visitas hechas o devueltas.

Todo esto colorea de sentimiento las relaciones entre *phíloi* y, como suele ocurrir, la actitud sentimental va más allá de la institución; el nombre de *phílos* se ha extendido a los allegados que viven en el mismo hogar que el dueño de la casa, en primer lugar, a la que él ha hecho entrar en ella como esposa. De ahí, frecuentemente, la calificación de *phílē* unida a *álokhos, ákoitis,* «esposa», en Homero. Algunos empleos permiten ver aún la naturaleza de esta relación y cómo se vincula a la norma antigua, por ejemplo, este pasaje de la Ilíada (9, 146-7).

«Yo poseo —dice Agamenón— tres hijas en mi morada. Que Aquiles se lleve a la que quiera como *phílē* a la casa de Peleo, y sin ofrecerme siquiera presentes.»

Debido a que es llevada en las formas requeridas, la joven, dada por su padre y que el joven esposo introduce en su propia casa, se encuentra vinculada a este grupo familiar tanto por convenciones como por una relación afectiva: las condiciones en las que su padre la ha dado hacen de ella, en cierta forma, la prenda de una *philótēs* concluida entre los dos hombres, al mismo tiempo que ella, instalada en el hogar, adquiere el estatuto de *phílē ákoitis,* de esposa (cfr. Il. 9, 397).

Un valor afectivo se une a *phílos,* que se convierte en epíteto o término de dirección respecto a los que viven en el hogar, sea como parientes: padre, madre, mujer, hijos; sea como familiares, como, por ejemplo, la vieja nodriza *(maîa)* Euriclea. Sirve de término afectuoso y esta cualidad encuentra, según Homero, una expresión propia en el abstracto *philía,* «amistad», distinto de *philótēs,* así como en la acepción corriente, ya homérica, del verbo *phileîn,* «amar» (con amor sensual).

Aquí se sitúa el desarrollo más singular de esta historia semántica. Caracteriza propiamente la lengua o el estilo homérico. El empleo de *phílos,* superando la esfera de las relaciones humanas, se extiende a objetos de naturaleza muy variada, y a los que apenas se puede aplicar la calificación común y constante de «querido». Aparentemente *phílos* no denota entonces nada más que una relación de posesión, se convierte en el equivalente de un simple posesivo, y, en general, se traduce como tal. Pero no se está de acuerdo en la explicación.

Hay que empezar por delimitar la aplicación de este posesivo. Se la puede dividir en tres grupos de empleo. *Phílos* aparece a menudo, primero, con las nociones más estrechamente vinculadas a la persona: alma, corazón, vida, aliento; partes del cuerpo, miembros, rodillas, pecho, párpados y, generalmente, en función reflexiva. Luego, con términos que designan lugares supuestamente queridos, sobre todo la «tierra-patria», (*phílēn es patrída gaîan* es una cláusula frecuente), o el «retorno» *(nóstos)*. Finalmente, una pequeña serie de términos que no parecen comportar valor afectivo: dones, casa, vestidos, lecho, y que revelan simple posesión.

¿Cómo clasificar estas nociones por relación a las personas que reciben habitualmente el epíteto *phílos*, es decir, como se ha visto, aquellos que están unidos por una relación de *xenía*, así como los miembros de la familia, padre, madre, esposa, hijos? ¿Y cómo establecer la transición entre estos empleos (varios de los cuales tienen muchos ejemplos) y aquellos que se refieren a una institución?

Algunos han pensado que el sentido posesivo de *phílos*, opuesto, por ejemplo, a *êtor*, «corazón», resultaría de la acepción de *phílos* con los términos de parentesco. Como se dice «los míos; los suyos» para los miembros de su familia, *phílos* quedaría restringido a la función de posesivo. Pero este razonamiento cae por su base: en la expresión «los míos» por «mis padres» es el trayecto inverso lo que se produce, del posesivo a la relación de parentesco.

Otros piensan que, por el contrario, hay que dar a *phílos* el sentido primero de «suyo», ilustrado por los empleos posesivos, y que sólo de ahí se habría derivado la noción de «querido». Así el problema quedaría resuelto de la forma más sencilla. Pero esta solución reemplazaría una dificultad por otra más grave aún: ¿cómo un simple adjetivo posesivo habría producido tal diversidad de acepciones y adquirido tal riqueza conceptual? El hecho no tendría precedentes. Por último, como hemos mostrado antes, *phílos* está arraigado en las instituciones más antiguas de la sociedad y denota un tipo específico de relaciones humanas. Ésa sería ya razón suficiente para rechazar esas ramificiones semánticas.

Finalmente, uno se encuentra ante dos soluciones igual de insatisfactorias. Es engañarse creer que se puede pasar de «querido» o «amigo» a lo «personal» y llegar a «suyo». Semejante evolución, donde el sentido primero iría debilitándose muy deprisa, apenas es concebible. Pero es ir contra la evidencia invertir las relaciones y plantear desde el principio un posesivo «suyo» que progresivamente habría adquirido el sentido de «amigo» o de «querido».

Tal es el estado presente de la cuestión. Nos encontramos ante una elección que parece no tener salida. Estas condiciones sugieren en su singularidad que el dilema podría haber nacido de interpretaciones inexactas. Hay que tomar entonces nuevamente el problema desde la base. El punto crucial está en esa relación del sentido «afectivo» al sentido «posesivo». Ya se ha visto que uno de los dos datos fundamentales, la noción de «amigo», debe interpretarse en el marco de las relaciones de «hospitalidad». ¿Qué pasa entonces con el otro dato, el de *phílos* como «posesivo»? Un nuevo examen se impone también aquí. Vamor a examinar, por tanto, los ejemplos homéricos, registrados en todas partes como indicando simplemente la posesión, en los que *philos* califica objetos que no son personas. Aquí enumeraremos estas relaciones, unas tras otras, comentando brevemente las citas principales. Los contextos son siempre importantes en semejante materia.

*Phílos* con *dôron*, «don». El contexto de *phíla dôra* (Odisea, 8, 545) está claro a más no poder: la situación es la del hospedador *(xeinodókos)* frente al hospedado *(xéinos)*. Alcinoo recuerda los deberes que se imponen: se le acompaña *(pompḗ)*, se le

ofrecen los *phíla dôra* que son los «regalos de la hospitalidad» en virtud de la relación enunciada anteriormente entre *phílos* y *xéinos*. La expresión se repite en el discurso de agradecimiento de Ulises a Alcinoo que le ha albergado: *pompé kaí phíla dôra* (13, 41). En otro lado (Il, 24, 68), los *phíla dôra* de Héctor son los dones que él ofrece a Zeus, y éste, a cambio, tiene a Héctor por *phíltos* respecto a él y frente a todos los dioses. El término ilustra aquí la relación de los hombres y de los dioses, mutuamente *phíloi*. Se ha aplicado, por tanto, a los «dones» la calificación propia de quienes los ofrecen en señal de hospitalidad, y *phílos* no es en modo alguno posesivo.

*Phílos* con *dôma*, «casa» (Od. 18, 421) nos lleva a la misma situación: «Dejemos —dice Amphinomos— éste hospedado *(xéinos)* a los buenos cuidados de Telémaco, puesto que han venido bajo su techo hospedante *(toû gàr* philon *híketo dôma)*. Evidentemente también en la relación *phílos-xénos* lo que hay que ver aquí: *phílon dôma* es la casa de aquel que se comporta como *phílos*.

*Phílos* con *démnion*, «lecho» (Of. 8, 277); *phíla démnia* designa el «lecho conyugal» en el episodio de Hefaístos engañado por su mujer. Más arriba se ha visto que *phílos* es el epíteto frecuente de *ákoitis, álokhos*, de la mujer y del hogar. El infortunio de Hefaístos pone aquí de relieve el valor del adjetivo: el lecho que es denominado *phílos*, en tanto que conyugal, ha sido el lugar del engaño y será también el lugar de la venganza.

Se unen así los empleos en que *phílos* se aplica a términos de habitación.

Con *oikíon*, «refugio, casa»; *phíla oikía* es el refugio donde el pájaro encuentra a sus pequeños (Il. 12, 221). Muy frecuente es la fórmula *phílē gaîa* para la tierra natal, con la que sueñan los exiliados, los errantes, aquellos que guerrean lejos; la tierra que sostiene su hogar. Es, sobre todo, cuando expresan su deseo de volver a ella, cuando la locución *philēn es patrída gaîan*, «hacia la tierra patria *phílē*», se carga de su fuerza afectiva. Por eso, no debe extrañarnos encontrar *phílos* junto a *nóstos*, «retorno al hogar» (Il. 16, 82). Todo lo que *phílos* sugiere cuando evoca personas que viven en el mismo hogar se transfiere aquí a la «tierra» que abriga ese hogar y al «retorno» que el hombre espera. Reducir todo esto a un simple posesivo es vaciar *phílos* de su sentido verdadero.

Hay que reconstruir además todos los componentes del adjetivo para interpretar *phílos* con *heímata*, «vestidos» (Il. 2, 261).

> «(Ten cuidado, le espeta Ulises a Thersites; si continúas con tus insolencias) te quitaré los *phíla heímata*, la capa y la túnica que cubre tu virilidad *(aidô)* y te moleré a palos antes de echarte vergonzosamente.»

He aquí un recuerdo de la relación que une *phílos* y *aidôs* (cfr. anteriormente) en una acepción particular: los vestidos están, a la vez, en relación de intimidad con el que los lleva (son los vestidos los que protegen el pudor) y en relación de conveniencia respecto a la sociedad. «Los vestidos que te son *phíla*», hay aquí también una transposición de *phílos* aplicado a personas.

Ahora se pasa a otro grupo de nociones, los miembros y partes del cuerpo caracterizados por *phílos*.

Ciertos ejemplos no presentan ninguna duda en cuando al sentido pleno de *phílos*. Cuando Príamo suplica a Héctor que no exponga en el combate su vida que es *phílē* (Il, 22, 58), es un padre el que habla, temblando lleno de afecto. Cuando Aquiles

anuncia que va a ir al encuentro de Héctor, «destructor de la cabeza *phílē*» (Il. 18, 114) hay que entender que la cabeza de Patroclo le era *phílē,* por ser la de un *phílos.* Algo más sutil, pero plenamente comprensible, a condición de que los situemos en su contexto, es el empleo, en principio sorprendente, con *laimós,* «gaznate» (Il. 19, 209). Pero léase todo el pasaje; Aquiles se niega a suspender el combate hasta haber vengado a Patroclo:

> «Ningún alimento ni bebida podría pasar por mi gaznate *phílos,* mientras mi compañero *(hetaîros)* está muerto y yace, rodeado de sus compañeros llorosos».

Este dolor de Aquiles es el de un *phílos,* y el sentimiento de haber perdido a su *hetaîros* le hace rechazar el alimento. Más adelante, cuando de nuevo los ancianos le presionan para que tome su comida, Aquiles exclama de nuevo, con una repetición significativa del epíteto, pero esta vez reemplazando gaznate por «corazón»:

> «No, no me pidáis que sacie de alimento y de bebida mi *phílon êtor,* cuando me penetra una pena atroz.» (*Ibid.,* 305-7).

Con *êtor,* «corazón», o con *laimós,* «gaznate», en una circunstancia en que todo recuerda a Aquiles su amigo perdido, el sentido de *phílos* sigue siendo el que la institución y el sentimiento consagran. Sólo hay una transposición audaz con *laimós* (es el único ejemplo), frecuente con *êtor,* que hace pasar a una parte del cuerpo la calificación debida a la persona.

Con *kheîres,* «manos», *phílos* conserva en varios pasajes su función propia: elevar hacia los dioses *phílas kheîras* (Il. 7, 130) es el gesto que conviene a aquellos que une con los dioses una relación de *philótēs.* Cuando Ino acoge, *khersî phílēsi,* a Ulises agotado por un naufragio (Od. 5, 462), el epíteto responde a la intención de acogida y de protección. Asimismo, los marinos naufragados en la isla del Sol cazan para alimentarse pájaros o peces, *phílas hó ti kheîras híkoito,* «todo lo que se ofrecía a sus manos *phílas*» (Od. 12, 331): aquí también el gesto de las manos que se tienden, dispuestas a recibir, es el de los *phíloi* a quienes les son ofrecidos dones: el epíteto denota un comportamiento que imita el de la acogida.

Ése es también el sentido de un pasaje de la Ilíada (18, 27) en el que Aquiles, afligido por la muerte de Patroclo, se desgarra el rostro *phílēsi khersí:* el dolor de un *phílos* se transpasa a las manos que lo manifiestan.

Con *goúnata,* «rodillas», *phílos* también debe ser devuelto a su función propia. ¿Qué significa el gesto de Euricleo al depositar sobre las rodillas, *phíla goúnata,* de Autolycos el nuevo nieto que su hija le ha dado (Od. 19, 401)? Se trata de un rito de reconocimiento, los *phíla goúnata* del padre o del abuelo reciben al recién nacido y lo legitiman de este modo como miembro de la familia. Esta misma relación entre el vínculo de parentesco y la expresión *phíla goúnata* ilustra otro pasaje de la Odisea (21, 55), cuando Penélope toma sobre sus *phíla goúnata* el arco de Ulises siempre ausente y se sume en sollozos. Significativo también, pero de otra forma, es *phílos* para las rodillas del guerrero, ya sea en la prueba del combate: Héctor golpeado en sus rodillas *(phíla goúnata)* por su propio escudo (Il. 7, 271); o en el enfrentamiento del destino: «que durante tanto tiempo —dice Aquiles (9, 160) y repite Agamenón (10, 90)— el aliento subsista en mi pecho y que se muevan mis *phíla goúnata*». Es en este mo-

mento cuando, escogido por el destino de Zeus, el héroe afronta la prueba suprema y debe combatir hasta el límite de sus fuerzas, cuando habla de sus *phíla goúnata:* sus rodillas le sostuvieron hasta el final, no desfallecieron y en esto se mostraron *phíla*. El contexto hace comprender lo que representa esta cualidad en una circunstancia semejante.

Muy cercano por el sentido es la relación de *phílos* con *guîa*, «miembros»: los *phíla guîa* del guerrero se «desatan», se «fatigan» en el combate. Hay que ver en *phíla guîa* una expresión tan significante como *phaídima guîa,* «miembros brillantes».

Llegamos finalmente a los ejemplos —y son muy numerosos— en que *phílos* acompaña el nombre del «corazón»: *phílon ḗtor* (o *kḗr*) es una locución tan frecuente que pasa por el modelo mismo del empleo «posesivo» de *phílos*. Nosotros, por el contrario, creemos que el adjetivo conserva aquí toda su fuerza y basta, a menudo, referirse al contexto para verlo. Nos limitaremos por necesidad a algunos ejemplos.

En el primer canto de la Odisea no hay menos de seis. Atenea quiere inclinar a su padre Zeus en favor de Ulises: «tu corazón *(phílon),* ¿no se deja, pues, enternecer?» (v. 60), y le recuerda que antaño él sentía placer con las ofrendas de Ulises. Quiere, pues, que Zeus vuelva a ser *phílos* para con Ulises, y ella repite (v. 82): «si es *phílon* a los dioses que Ulises pueda volver a su hogar...» En las relaciones familiares: Telémaco se aflige en su corazón *(phílon)* cuando vuelve a ver en el recuerdo a su padre (114) y el corazón *(phîlon kêr)* de Penélope se atormenta cuando el canto del aedo le recuerda su duelo (341). En la relación de hospitalidad: Telémaco acoge el *xénos,* quiere retenerle y le asegura que le devolverá bañado, colmado de regalos y feliz en su corazón *phílon* (310). Pero el *xénos* (de hecho Atenea disfrazada) se excusa por no poderse quedar: volverá para aceptar el regalo que el corazón *phílon* de Telémaco incita a éste a darle (316). Es la terminología de la *philótēs*, y el epíteto se ha transferido solamente del hospedador a su corazón.

Sigamos leyendo: el corazón de Menelao se rompe cuando sabe que su hermano ha sido asesinado (Od. 4, 538); el corazón *phílon* de Penélope se aflige temiendo por su hijo (804) y queda aliviado cuando un sueño la tranquiliza (840). A veces se juega en la misma expresión con un doble sentido. Menelao informa a Proteo de que debe volver a las riberas de Egipto antes de volver a su casa y de encontrar nuevamente a sus *phíloi,* su familia (475), y entonces su corazón *phílon* se lamenta (481). Aquí los dos empleos se le corresponden. Pero cuando Menelao recuerda la valentía de Ulises y dice no haber visto jamás héroe que tuviera un corazón *phílon* semejante al suyo (270), aviva en eco la queja de Telémaco: «¿de qué le ha servido tener un corazón de hierro *(kradíē sidēréē)* en su pecho?» (293). Aquí, como en los *phíla goúnata,* la calidad es no desfallecer, permanecer constante y firme.

Se necesitarían largos capítulos para enumerar y analizar con el cuidado deseable todos los ejemplos de este *phílos* llamado «posesivo». Pensamos, sin embargo, haber interpretado los más notables. Esta verificación era necesaria para eliminar un error secular, tan viejo probablemente como la exégesis homérica, y que las generaciones se han transmitido. El problema de *phílos* debe replantearse por completo. Habrá que partir de los empleos y de los contextos que revelan en este término una red compleja de asociaciones, unas con las instituciones de hospitalidad, otras con las costumbres del hogar, otras también con los comportamientos afectivos, para entender plenamente las transposiciones metafóricas a que puede prestarse. Toda esta riqueza conceptual ha sido sepultada y escapa a las miradas desde que se ha reducido *phílos* a una noción vaga de amistad o a una noción falsa de adjetivo posesivo. Es hora ya de aprender nuevamente a leer a Homero.

En cuanto a la etimología de *phílos,* ahora está claro que nada de lo que se ha adelantado a este respecto se sostiene[4]. Ahora sabemos que la protohistoria de la palabra pertenece al griego más antiguo: el micénico tiene ya nombres propios compuestos con *phílos: pi-ro-pa-ta-ra* (= Philopatra), *pi-ro-we-ko* (= Philowergos), etc. No se ha terminado, pues, de discutir su origen. Es más importante comenzar viendo lo que significa.

[4] La interpretación de *phílos* dada aquí, supera y completa ampliamente la que había sido propuesta en diciembre de 1936 en una sesión de la Société de Linguistique y que está resumida en el *B.S.L.* 38, 1937, Procès-verbaux, p. X.

# CAPÍTULO 5

# EL ESCLAVO, EL EXTRANJERO

*Sumario.* Al hombre libre, nacido en el grupo, se opone el extranjero (gr. *xénos*), es decir, el enemigo (lat. *hostis*), susceptible de convertirse en mi huésped (gr. *xénos,* lat. *hospes*) o mi esclavo si le capturo en la guerra (gr. *aikhmálōtos,* lat. *captiuus*).

Necesariamente extranjero, el esclavo lleva, en las lenguas indoeuropeas, incluso modernas, bien un nombre extranjero (gr. *doûlos,* lat. *seruus*), bien un nombre de extranjero *(esclavo < eslavo).*

La noción de esclavo no implica una denominación única: ni para el conjunto de las lenguas indoeuropeas ni tampoco en varios grupos dialectales.

En las civilizaciones antiguas, la condición del esclavo lo pone al margen de la comunidad. Bajo esta definición negativa es como se nos presenta el nombre del esclavo.

No hay esclavos que sean ciudadanos. Son siempre gentes del exterior, introducidos en la ciudad, ante todo como prisioneros de guerra. Tanto en la sociedad indoeuropea primitiva como en las antiguas sociedades no indoeuropeas (sumerioacadia, por ejemplo), el esclavo es un hombre sin derechos, sometido a esta condición en virtud de las leyes de la guerra.

Un poco más tarde el esclavo puede ser adquirido por compra. A los grandes mercados del Asia Menor afluyen esclavos que provienen de todas las regiones; pero, en definitiva, su estado se remonta simpre al de prisioneros de guerra o de gentes raptadas por bandidos. El Asia Menor proporciona numerosos contingentes, a juzgar por los sobrenombres de esclavos, que son a menudo *étnicos:* frigio, licio, lidio, samio, etcétera.

En estas condiciones se concibe que el esclavo sea asimilado a un extranjero, y que tenga nombres locales y específicos. Además ciertas calificaciones le definen como capturado o comprado. Hay, por tanto, dos series de designaciones, que a veces pueden coincidir: la del prisionero de guerra y la del esclavo propiamente dicho.

Consideremos, en primer lugar, al «prisionero de guerra». Su condición se expresa a menudo por palabras distintas que quieren decir «prendido», «prisionero»; tal es el caso del lat. *captus, captiuus,* del gr. *aikhmálōtos* (αἰχμάλωτος), homérico *douríktētos* (δουρίκτητος) gótico *frahunþans,* a. eslavo *plěnĭnikŭ* (ruso *plennyj*). El griego *aikhmálōtos* debe ser considerado algo más de cerca, y no porque el sentido literal «cogido a punta de lanza» sea oscuro; la composición de la palabra era clara para los mismos griegos, así lo prueba el doblete *douríktētos* que crearon con el nombre *(dó-*

*ru)* de la lanza como primer elemento. Pero *aikhmálōtos* no es una interpretación tan inmediata como puede parecer; *alōtos* no significa simplemente «cogido»: ésa es una traducción algo sumaria. En el radical de *halískomai* (ἁλίσκομαι) está la idea de ser cogido repentinamente, de ser aprehendido con las manos en la masa, sin capacidad de defenderse, ya se trate de una ciudad o de un hombre: de ahi el sentido del perfecto *élōka* (ἥλωκα), «estoy perdido», entre las demás formas bastante irregulares que se relacionan con *halískomai.* Esta noción de sorpresa que abole la capacidad de resistencia crea una expresión completamente diferente de *captus, captiuus,* sacadas de *capio,* «coger con la mano».

El sustantivo *aikhmé* (αἰχμή) también es digno de consideración. Designa la «punta de la lanza»; luego por extensión el arma entera, lanza, pica, jabalina, no se sabe bien. Lo que debe subrayarse es que *aikhmé* es el arma por excelencia del combatiente homérico, hasta el punto de que el derivado *aikhmētés* (αἰχμητής) es el término poético para «guerrero», y que en Homero siempre tiene el valor de un término noble. Para poner fin al combate de Ayax y de Héctor, Taltibios les dice: «Vosotros sois dos amados de Zeus... vosotros sois los dos guerreros (valerosos): ἀμφοτέρω γὰρ σφῶϊ φιλεῖ... Ζεύς, ἄμφω δ'αἰχμητά» (Il. 7, 280-281). El arma llamada *aikhmé* es, por tanto, aquella que especifica al guerrero, sin la cual pierde su cualidad, y, por tanto, su poder en el combate.

En iranio, la designación del «prisionero de guerra» adopta una imagen algo diferente: medioiranio *dast-grab,* literalmente, «cogido por la mano». Esta vez es la mano el instrumento de la captura como lo sugiere también *captiuus* y el alto-alemán *hafta,* sacados del radical correspondiente al latín *capio.* El verbo iranio *grab-,* «coger», es empleado desde las inscripciones persas aqueménidas de Darío para decir: «coger prisioneros de guerra». *Dasta,* «mano», se refiere a la misma noción: «él lo ha puesto en mi mano», dice Darío de Ahura Mazda respecto de un enemigo. De esta forma, *dasta* y *grab-* conjugan sus valores propios en la expresión de la conquista de guerra. Asimismo, el armenio *jerb-a-kal,* «prisionero de guerra» (literalmente «cogido por la mano»), calca el medioiranio *dast-grab;* es un nuevo testimonio de las influencias iranias en Armenia.

Todos estos compuestos pintan al prisionero de guerra según la forma en que ha sido cogido. Pero no son los únicos términos. Hay que mencionar todavía: antiguo iranio *banda(ka),* scr. *bandhin,* que definen al prisionero como a aquel que está «atado». Encontramos en gótico *frahunþans,* participio de *frahinþan,* «hacer prisionero, *aikhmalōtízein*», cfr. *hunþs,* «botín de guerra, *aikhmalosía*»; a. inglés *hunta,* «cazador», *huntian,* «cazar» (inglés *hunt*), derivados de una raíz no atestiguada en otra parte y especializados en la terminología de la caza y de la guerra. A la misma noción se refiere el viejo eslavo *plěnŭ,* «botín» (ruso *polón*), de donde *plěniti,* «hacer prisionero», y *plěnĭnikŭ,* «prisionero», a lo que responde el lituano *pẽlnas,* «ganancia, ventaja»; scr. *paṇa-,* «envite», lo que orientaría hacia la raíz **pel-* de gr. *poleîn,* «poner en venta» (cfr. anteriormente pp. 86 y ss.), y asociaría la idea de «botín, conquista de guerra» a la de «provecho económico».

En segundo lugar, veamos el nombre del esclavo.

El término griego más conocido, *doûlos* (δοῦλος),es usual en la época homérica, aunque no aparezca en Homero; pero los derivados son ya homéricos, como el femenino *doúlē* y el adjetivo *doúlios* (δούλιος) en expresiones como *doúlion émar* (δούλιον ἦμαρ), «día de la servidumbre, condición de esclavo» (cfr., sobre todo, Il. 6, 463).

Hay en Homero otras palabras tales como *dmôs* (δμώς) y también en cierta medida *oikétēs* (οικέτης), aunque la distinción sea difícil de hacer, para este último, entre «servidor» y «esclavo». Nosotros dejaremos estos dos términos de lado: derivan claramente del nombre de la «casa» (cfr. anteriormente, p. 196). Aproximadamente equivalente es el *famulus* latino, aunque la represesentación sea diferente. De *famulus* se ha sacado el colectivo *familia*. Lo que constituye la *familia* es, etimológicamente, el conjunto de los *famuli*, de los servidores que viven en el mismo hogar. La noción no coincide, por tanto, con lo que nosotros entendemos por «familia», es decir, exclusivamente aquellos que están unidos por el parentesco.

Parece que puede asociarse a esta noción el término *doûlos*, nombre específico del esclavo, si se acepta el testimonio de Hesiquio que da *doûlos* glosado *oikía*, «casa», y un compuesto *dôlodomeîs*, glosado *oikogeneîs*, «nacidos en la casa». En consecuencia, *doûlos* sería vecino, por el sentido, de *oikétēs*, en algún dialecto griego al que haya pertenecido primero.

Pero he aquí que *doûlos* ha aparecido en micénico bajo la forma *do-e-ro (do-e-lo)*, que supone un prototipo **dowelo-* o **doselo*. Esto complica mucho el problema del origen de este término que, por tanto, era usual en el mundo helénico desde el siglo XII por lo menos. Habrá que considerar únicamente dos hipótesis, compatibles con esta situación. Un antiguo **doselo-* podría compararse por el radical con el término indoiranio *dāsa-* que, como hemos visto, tomó en indio el sentido de «bárbaro, esclavo». Pero también se ha visto que *dāsa-*, en el estado indoiranio, no era probablemente más que un nombre del «hombre» (cfr. p. 207). No se entiende bien cómo el correspondiente habría derivado desde el griego más antiguo, bajo la forma **doselo-*, al sentido de «esclavo». Sólo queda, por tanto, suponer, como se había hecho anteriormente, que *doûlos* está tomado de una lengua no indoeuropea de la cuenca egea. Pero entonces el préstamo se habría hecho mucho antes de lo que se pensaba y habría entrado en griego bajo la forma que el micénico representa por *doelo*. Las posibilidades de encontrar su origen se alejan en la misma medida en que la aparición del término en griego retrocede en el tiempo.

Otros indicios nos llevan a considerar *doûlos* como una palabra extranjera. Es, ante todo, la repartición geográfica de los nombres propios en *doulo-*, que hace pensar en un origen asiático, sin que pueda especificarse, por ello, la lengua de Asia Menor a la que se vincula la palabra. Lambertz ha reunido ejemplos antiguos de *doûlos*[1]. La mayoría de estos nombres se encuentran atestiguados en Asia Menor; de forma que parece probable que *doûlos* proviene de Asia Menor.

Por otra parte, no nos sorprendería que el griego haya empleado un término extranjero para designar al esclavo, puesto que —y es ésta una condición frecuente de esta denominación en indoeuropeo— el esclavo es necesariamente un extranjero: los pueblos indoeuropeos no conocieron más que la exodulía.

Esta condición se verifica en la historia de la palabra latina *seruus*[2]. Es imposible considerar *seruus* como un derivado del verbo *seruare* e imaginar que el *seruus* tenía por función «guardar». El verbo *seruare* tiene una etimología indoeuropea clara: av. *harva*, «que vigila», gr. *horân* (ὁρᾶν), «observar, considerar». Pero *seruus* enuncia la

---

[1] *Glotta*, V, 1914, p. 146, n. 1.

[2] La demostración ha sido publicada en el tomo X de la *Revue des Études Latines* (1932), pp. 429 y ss.

condición jurídica y social de «esclavo» y no una función doméstica determinada. Con toda seguridad, el *seruus* no está encargado de *seruare*.

Como ningún ciudadano puede ser esclavo en Roma, es muy probablemente fuera de Roma y del vocabulario romano donde hay que buscar el origen de la palabra *seruus*. Ahora bien, tenemos numerosos testimonios onomásticos que prueban que el radical de *seruus* existía en etrusco bajo la forma *serui-, serue-*. También se encuentran en la onomástica latina nombres propios latinos de formación etrusca, como *Seruenius, Seruena, Seruoleni,* con sufijos que caracterizan los nombres latinos de origen etrusco. Es probable, por tanto, que *seruus* sea un término etrusco, aunque aún no se lo haya encontrado en las inscripciones etruscas que somos capaces de interpretar. Así, en condiciones históricas diferentes, se encontraría para *seruus* la misma situación inicial en la que verosímilmente se encuentra el caso de *doûlos* [*].

También podemos recordar el término moderno *esclavo:* es propiamente el nombre mismo de los *Eslavos* en la forma eslava del sur (servio o cercano a él), un étnico *Slověninŭ*. De *Slověninŭ* deriva una forma griega bizantina *Sklavenoí* (Σκλαβηνοί) (italiano *schiavoni)* que, tratada como derivada, ha producido el étnico *Sklávoi* (Σκλάβοι). De ahí, en el mundo occidental entero, esclavo y las formas emparentadas. En el mundo anglosajón tenemos otro paralelo, donde *wealh*, «esclavo», quiere decir propiamente «el Celta», el pueblo sometido.

Otro paralelo más, éste medieval: no se trata del esclavo, sino del vasallo, que se encuentra en una condición inferior y sometida: *vasuus* (de donde *vassalis*) es, en latín de la época, un préstamo de la forma céltica representada por el irlandés *foss*, galo *guas*, que significan, ambos, «servidor, esclavo».

De este modo, cada lengua pide prestada a otra la designación del esclavo. Un pueblo designa incluso al esclavo con el nombre de un pueblo vecino, si éste le está sometido. Se ve aparecer una correlación semántica profunda entre la expresión del «hombre libre» y la opuesta, «del esclavo». El hombre libre se designa como *ingenuus*, como «nacido en» la sociedad considerada, por tanto provisto de la plenitud de sus derechos; correlativamente, aquel que no es libre es necesariamente alguien que no pertenece a esta sociedad, un extranjero sin derechos. Un esclavo es algo más: un extranjero capturado o vendido como botín de guerra.

La noción de extranjero no se define en las civilizaciones antiguas por criterios constantes, como en las sociedades modernas. Alguien nacido en otra parte, a condición de que esté unido por ciertas convenciones, goza de derechos específicos que no pueden ser reconocidos a los ciudadanos del país siquiera: es lo que muestra el griego *xénos*, «extranjero» y «hospedado»; es decir, el extranjero que se beneficia de las leyes de la hospitalidad. Hay otras definiciones disponibles: el extranjero es «aquel que viene de fuera», latín *aduena* o simplemente «aquel que está fuera de los límites de la comunidad», lat. *peregrinus*. No hay, por tanto, extranjero en sí. En la diversidad de estas nociones, el extranjero es siempre un extranjero particular, aquel que depende de un estatuto distinto.

En suma, las nociones de enemigo, de extranjero, de huésped, que para nosotros forman tres entidades distintas – semánticas y jurídicas– presentan, en las lenguas indoeuropeas antiguas, estrechas conexiones.

---

[*] La interpretación de Benveniste ha sido rebatida por Antonio Tovar, «Lat. *Seruus*, ein indogermanisches Wort», *Sprache und Geschichte. Festschrift für Harri Meier*, Munich, 1971, pp. 557-562 *(J. S.)*.

Hemos estudiado anteriormente (pp. 61 y ss.) las relaciones entre *hostis*, «enemigo», y *hospes*, «huésped»; al latín *hostis*, «enemigo», responde, por otra parte, el gótico *gasts*, «huésped». En griego *xénos* designa «el extranjero» y el verbo *xeinízō* el comportamiento de hospitalidad.

Esto sólo puede comprenderse partiendo de la idea de que el extranjero es necesariamente un enemigo – y correlativamente, que el enemigo es necesariamente un extranjero. Precisamente porque el que ha nacido fuera es *a priori* un enemigo, es por lo que se precisa un compromiso mutuo para establecer, entre él y EGO, relaciones de hospitalidad que no serían concebibles en el seno mismo de la comunidad. Esta dialéctica «amigo-enemigo», ya lo hemos visto, juega en la noción de *phílos:* un enemigo, el mismo que se combate, puede convertirse temporalmente en un *phílos*, por efecto de una convención pactada según los ritos y con los compromisos consagrados. Asimismo, en la Roma primitiva, el extranjero que se convierte en *hostis*, se encuentra *pari iure cum populo Romano*, igual en derecho al ciudadano romano. Los ritos, los acuerdos, los tratados interrumpen de esta forma esta situación permanente de inter-hostilidad que reina entre los pueblos o las ciudades. Al abrigo de las convenciones solemnes y merced a las reciprocidades, pueden nacer relaciones humanas, y entonces los nombres de ententes o de estatutos jurídicos vienen a denotar sentimientos.

# CAPÍTULO 6

# CIUDADES Y COMUNIDADES

*Sumario.* Los dialectos occidentales (céltico, itálico, germánico, báltico) han conservado, para designar al «pueblo», el nombre **teutā*, derivado de una raíz, **tew-*, «estar hinchado, ser poderoso»: el pueblo, aquí es, por tanto, denominado como pleno desarrollo del cuerpo social. Naturalmente, esta designación que proporciona étnicos nacionales a los germanos *(Teutoni, deutsch)* adquiere un valor inverso cuando el eslavo lo toma prestado del germánico: a. esl. *tŭždĭ* significa «extranjero».

El griego *pólis* y el latín *ciuitas*, estrechamente asociados en la elaboración de la civilización occidental, ilustran bien el fenómeno de convergencia de las designaciones institucionales: nada más diferente, en efecto, en el punto de partida, que el antiguo nombre indoeuropeo de la «ciudadela» (cfr. gr. *akró-polis*) y el derivado latino *ciuitas*, «conjunto de los ciudadanos».

*Arya*, que significa «pueblo» (= *mi* pueblo) en indio, y proporciona históricamente el nombre del *Irán* (< *aryānām*), es la designación común antigua de los «indoiranios». Aislado en iranio, *arya* se analiza, en sánscrito, como derivado de *arí*; este último parece designar, por oposición al extranjero, al hombre de mi pueblo, quizá más exactamente: el aliado, miembro de la otra mitad exogámica.

Se ha analizado, en los términos que la expresan, la condición del hombre, es decir, del hombre nacido e integrado en una sociedad y que goza de los plenos derechos que desde su nacimiento tiene.

Pero este hombre, ¿cómo se imagina la sociedad a la que pertenece? Y nosotros, ¿cómo nos la imaginaremos? ¿Se conoce una «nación», que date del período de comunidad indoeuropea, que sea designada por un término único y constante? ¿En qué medida un agregado de tribus ha podido plantearse asimismo como totalidad política y denominarse una «nación»?

Constatemos, de entrada, que no hay término que, de un extremo a otro del mundo indoeuropeo, designe la sociedad organizada. Esto no quiere decir que los pueblos indoeuropeos no se hayan elevado a esta concepción; hay que cuidarse mucho de deducir de una deficiencia del vocabulario común la ausencia de la noción correspondiente en la prehistoria dialectal.

De hecho, hay términos, series de términos, que abarcan la extensión de una división territorial y social de dimensiones variables. Desde el origen, estas organizaciones territoriales parecen ser bastante complejas y cada pueblo presenta una variedad distinta.

No obstante, hay un término que está atestiguado en el occidente del mundo indoeuropeo sobre un área considerable. En itálico, pero fuera del latín, este término está representado por la palabra umbra *tota*, que quiere decir «urbs» o «ciuitas», «vi-

lla» o «ciudad». En el gran ritual de lustración denominado Tablas Iguvinas, que contiene una enumeración detallada de los ritos de ofrenda, procesiones, plegarias, realizados para atraer los favores de los dioses a la ciudad y el territorio de Iguvium, vuelven a menudo las fórmulas *totaper iiouina, tutaper ikuvina,* «para la ciudad de Iguvium». No se distingue entre la ciudad y la sociedad: hay ahí una sola y misma noción. Los límites del hábitat del grupo constituido señalan las fronteras de la sociedad misma. El osco tiene la misma denominación bajo la forma *touto,* «ciudad», y Tito Livio (XXIII, 35, 13) nos informa que el magistrado supremo se llamaba en Campania *meddix tūticus,* «iudex publicus».

Se encuentra **teutā* en céltico en el antiguo irlandés *tuath,* «pueblo, país»; en el galés *tud,* «país» (bretón *tud,* «gentes») y en los nombres propios galos *Teutates, Teutomatus,* etc. [*].

El término correspondiente en germánico es el gótico *þiuda,* «ἔθνος, pueblo, nación»; término importante por su fecha debido a que es constante desde el texto germánico más antiguo, y también por su extensión y su persistencia. Antes hemos visto (p. 197) el derivado notable, *þiudans,* «jefe». De la forma del antiguo-alto-alemán *deot,* «Volk», se ha sacado con el sufijo muy frecuente *-isc-,* el adjetivo *diutisc,* transcrito en latín medieval por *theodiscus,* que proporciona el origen del alemán *deutsch.* Este derivado designa, ante todo, la lengua del país, lengua popular opuesta a lengua culta, el latín; luego se convierte en el étnico de una fracción de los Germanos, que se designan como «aquellos del pueblo»; entendámonos, «aquellos del mismo pueblo que nosotros, aquellos de nuestra comunidad». Otro étnico formado sobre el mismo radical es *Teutoni.* Conviene observar que, en la evolución que ha producido el étnico *deutsch,* ha sido, en primer lugar, en la lengua donde se ha aplicado esta calificación. De esta particularidad de empleo queda un curioso testimonio en la forma del verbo alemán *deuten,* que se refiere al mismo origen que *deutsch.* En efecto, *deuten,* a.a.a. *diuten* se apoya en un germánico **þeudjan,* verbo derivado de **þeudō-,* «pueblo», que literalmente habría significado «popularizar, hacer accesible al pueblo (el mensaje de las Escrituras)», luego, en general, «explicar, interpretar».

En este área dialectal está comprendido también el báltico, lit. *tautà,* «pueblo, raza», antiguo-prusiano *tauto,* «país». Aquí el antigua eslavo muestra una discordancia interesante, en relación al báltico, en la forma y en el sentido de los adjetivos *tŭždĭ* y *štŭždŭ,* que significan «extranjero» (ruso *čužoj*). En realidad, las formas eslavas, que representan **tudjo-* y **tjudjo-,* no continúan un radical heredado, derivan de un préstamo del germánico, y por ahí se explica el sentido de «extranjero». «Es fácil imaginar, dice Meillet, que un adjetivo sacado de una palabra extranjera que significa «nación», designe precisamente al extranjero; la nación germánica era para los eslavos la nación extranjera por excelencia: el *němĭcĭ,* es decir, el mudo, el βάρβαρος, es el germano. Por otro lado, resulta curioso que el letón *tauta* designe en fecha antigua sobre todo un pueblo extranjero» [1]. De este modo, la forma y el sentido del esl. *tŭždĭ* confirma que el término **teutā* caracterizaba propiamente a los pueblos germánicos ante sus vecinos eslavos.

Además del itálico, el céltico, el germánico y el báltico, parece que deben figurar el tracio y el ilirio en el número de lenguas que conocen **teutā,* si se juzga por los

---

[*] También en la onomástica prelatina de la Península Ibérica. Cfr. al respecto lo indicado en nota en el libro 3, cap. 2 (I parte) *(J. S.).*

[1] Meillet, *Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux-slave,* París, 1902-1905, p. 175.

nombres propios ilir. *Teutana, Teuticus,* tracio *Tautomedes,* lo cual ampliaría este área léxica hacia Europa central y oriental. Pero contrariamente a una afirmación muy difundida, hay que excluir el hitita *tuzzi-* que significa «campo» y sólo se refiere al ejército. Otros etimologistas han conjeturado, por otro camino, que **teutā* tendría correspondencia en latín en el adjetivo *tōtus,* «todo, entero». Esta comparación puede llamar la atención, relacionaría la noción de totalidad con la de sociedad, así como otro adjetivo «todo», scr. *viśva-,* av. *vispa,* se ha conformado con *viś-,* «tribu». Pero este origen de *tōtus* sólo sería admisible al precio de varias hipótesis indemostrables: que la *ō de tōtus,* en lugar del **tūtus* esperado, proviniese de una forma dialectal; que el femenino **teutā* hubiera proporcionado directamente en latín un adjetivo, **teutus,* y luego hubiera desaparecido sin dejar huellas, mientras que en las lenguas en que **teutā* permanece vivo, jamás ha producido un derivado indicando una totalidad. Esta filiación es, por tanto, poco verosímil. Parece que *tōtus* debe ser relacionado en latín con *tōmentum,* «relleno», y que el sentido primero de *tōtus* fue, más vulgarmente, «relleno, compacto», de donde «completo, entero».

La formación del término social **teutā* es claro. Es un abstracto primario en **tā* sacado de la ríz **teu-,* «estar hinchado, ser poderoso». Esta raíz ha sido muy productiva. Ha constituido, sobre todo en indoiranio, el verbo «poder», avest. *tav-,* y numerosas formas nominales de la misma noción: scr. *tavas-,* «fuerza», *taviṣi,* «potencia», a. persa *tunuvant-,* «poderoso», etc. Se explicará, por tanto, **teuta* aproximativamente como «plenitud», indicando el pleno desarrollo del cuerpo social. Una expresión análoga se encuentra en a. eslavo *plemę,* «tribu» (ruso *plemja,* «tribu, pueblo») que ha derivado de la raíz **plē-,* estar pleno», como el griego *plêthos,* «muchedumbre» y quizá el lat. *plebs,* «plebe».

El agrupamiento de dialectos que tienen **teutā* (céltico, germánico, báltico, itálico) dibuja una zona europea continua, de la que están excluidos al sur el latín y el griego, al este el eslavo, el armenio y el indoiranio. Esta repartición dialectal implica aparentemente que ciertos grupos étnicos, aquellos que debían constituir los indoarios, los latinos y los helenos, se habrían separado de la comunidad antes de que prevaleciese el término **teutā* en cierto número de pueblos que iban a establecerse en el centro y en el oeste de Europa. De hecho, en latín, en griego y en indoiranio, están en uso términos diferentes que caracterizan propiamente a las respectivas sociedades.

Hay que analizar juntos los términos griego *pólis* (πόλις) y el latino *ciuitas.* En sí mismos no tienen nada en común. Pero la historia los asoció primero en la formación de la cultura romana, en la que la influencia griega fue determinante, y luego en la elaboración de la civilización occidental moderna. Ambos derivan de un estudio comparado —que todavía no se ha hecho— de la terminología y de la fenomenología política en Grecia y Roma. Para nuestro objeto hemos de subrayar dos puntos. En griego, *pólis* muestra aún en fecha histórica el sentido de «fortaleza, ciudadela», como señala Tucídides: «la *akrópolis* (''ciudadela'') todavía es llamada *pólis* por los Atenienses» (II, 15). Ése era el sentido prehistórico de la palabra, según sus correspondientes védicos *pūr,* «ciudadela», y lituano *pilìs,* «burgo, fortaleza». Se trata, por tanto, de un antiguo término indoeuropeo que ha tomado en griego —y sólo en griego— el sentido de «ciudad, villa» y luego el de «Estado». No ocurre eso en latín. El nombre de la «villa», *urbs,* es de origen desconocido; se ha conjeturado —por otra parte sin pruebas— que vendría del etrusco. Lo cierto es que, al designar a la «ciudad», *urbs* no es correlativo del gr. *pólis,* sino de *ástu* (ἄστυ), cuyos matices de sentidos ha calcado en sus derivados; *urbanus,* «de la ciudad» (contrario a *rusticus,* «del

campo»), de donde «fino, cortés», según el gr. *asteîos*. Para corresponder al gr. *pólis*, el latín tiene el término *ciuitas*, que indica literalmente el conjunto de los *ciues*, «conciudadanos». De donde se deriva que la relación que el latín establece entre *ciuis* y *ciuitas* es lo contrario de lo que el griego muestra entre *pólis*, «ciudad», y *polítēs*, «ciudadano».

*
* *

En el principal grupo oriental del indoeuropeo, en indoiranio, un término de naturaleza completamente distinta puede representar la noción aquí estudiada, pero bajo un aspecto más étnico que político: es *arya-*, primero calificación social, luego designación de la comunidad, usado tanto en la India como en Irán desde los inicios de la tradición.

Toda apelación de carácter étnico es, en las épocas antiguas, diferencial y opositiva. En el nombre que un pueblo se da está, manifiesta o no, la intención de distinguirse de los pueblos vecinos, de afirmar esa superioridad que es la posesión de una lengua común e inteligible. De ahí deriva que la étnica forme a menudo una pareja antitética con la étnica opuesta. Este estado de cosas estriba en una diferencia, que no se ha recalcado lo suficiente, entre las sociedades modernas y las sociedades antiguas, en lo que se refiere a las nociones de guerra y de paz. La relación entre el estado de paz y el estado de guerra es, de antaño a hoy, exactamente inversa. La paz es para nosotros el estado normal, que una guerra viene a romper; para los antiguos, el estado normal es el estado de guerra, al que una paz viene a poner fin. No se comprende nada de la noción de paz, y del vocabulario que la designa en la sociedad antigua, si no nos imaginamos que la paz interviene como la solución a veces accidental, a menudo temporal, de conflictos cuasi-permanentes entre ciudades o Estados.

El problema del nombre *ārya* nos interesa porque es, en el área definida como indoiranio, una designación que se aplican a sí mismos los hombres libres por oposición a los esclavos, y también la única designación que reúne, en una nacionalidad común, a aquellos a los que hay que llamar los «indoiranios».

Para nosotros, hay dos entidades distintas, India, Irán. Pero respecto a la descendencia indoeuropea, la distinción entre «India» e «Irán» es inadecuada. El nombre de «India» no ha sido aceptado nunca por los habitantes del país; mientras que los iranios se llaman a sí mismos «Iranios».

Esta diferencia atañe precisamente a la supervivencia desigual, en una y otra parte, de la antigua designación de *ārya*. Los griegos, a través de los cuales nos ha llegado el conocimiento de la India, conocieron la India al principio por medio de Persia. Una prueba evidente de ello es la forma del radical *India* (Ινδία), generalmente *Indikḗ* ('Ινδική), que de hecho corresponde al nombre del río y de la provincia denominados «Indus», scr. *Sindhu*. La discordancia entre el griego y el sánscrito es tal que un préstamo directo de la forma indígena queda excluido. Todo se explica, por el contrario, con la mediación persa, *Hindu*, en el que la *h-* inicial responde regularmente al *s-*

---

[2] Este punto ha sido desarrollado en un artículo publicado en los *Mélanges* ofrecidos a C. Lévi-Strauss.

sánscrito, mientras que la psilosis jonia justifica el radical *ind-* (ιvδ-), sin aspirada inicial. En las inscripciones persas de Darío, el término *Hindu* corresponde únicamente a la provincia hoy llamada *Sindh*. El uso griego extendió este nombre a todo el país.

Los Indios, en fecha antigua, se dan a sí mismos la designación de *ārya*. Esta misma forma *ārya* es empleada en el dominio iranio como designación étnica. Cuando Darío enumera su genealogía, «hijo de Vištāspa, nieto de Aršāma», añade, para caracterizarse, *arya ariyačissa*, «ario de cepa aria». Se de este modo la calificación que nosotros expresaríamos por el término de «Iranio». En efecto, es *arya-* que, a partir del genitivo plural *aryānām*, ha desembocado, en una fase más reciente del persa, en la forma *ērān*, luego *īrān*. «Iranio» es, por tanto, la continuación del antiguo *ārya*, en el área propiamente persa.

Muy lejos de ahí, hacia el noroeste, en el centro del Cáucaso, hay un enclave iranio, en el seno de las poblaciones de lenguas caucásicas, el pueblo de los Osetas, descendientes de los antiguos *Alani*, a su vez de cepa sármata. Representan la supervivencia de antiguas poblaciones escíticas (escitas y sármatas) cuyo territorio comprendía todo el sur de Rusia hasta la Tracia balcánica. El nombre *Alani* remonta a **Aryana-*, que todavía es una forma del antiguo *arya*. He ahí, pues, la prueba de que se trata de una designación étnica conservada por varios pueblos de la familia «irania».

En iranio, *arya* se opone a *anarya*, «no-arya»; en indio *ārya* sirve de término antitético a *dāsa-*, «extranjero, esclavo, enemigo». Por ahí este término comprueba la observación hecha anteriormente de que hay una diferencia fundamental entre el indígena, o uno mismo, y el extranjero.

¿Qué significa *ārya*? Es un problema muy difícil y que adquiere toda su complejidad si volvemos a situarlo en el seno del vocabulario védico, porque *arya* no está aislado en sánscrito como lo está en iranio (donde es una palabra inanalizable que sirve sólo para nombrar a aquellos que derivan de una misma pertenencia étnica). Tenemos en védico una serie coherente, que procede de la forma a la vez más simple y más antigua que es *arí*, y que no cuenta con menos de cuatro términos: *arí*, con sus derivados temáticos, *árya* y *aryá*, luego, por alargamiento radical, *ārya*. La dificultad consiste en distinguir por su sentido estas formas y reconocer su relación. Ya el término de base, *arí*, se presenta de forma tan confusa y contradictoria que admite traducciones opuestas. Se aplica a una categoría de personas, a veces a una persona, designada unas veces de manera favorable, otras como un enemigo. A menudo el autor del himno describe al *arí*, de donde puede concluirse que lo tiene por su rival. Sin embargo, el *arí*, como el chantre, ofrenda sacrificios, distribuye riquezas; su culto se dirige a los mismos dioses, con las mismas operaciones rituales. De este modo, en los diccionarios se encuentra *arí* traducido por «amigo» y por «enemigo», de modo concurrente.

A este problema consagró, en 1938, un estudio detallado el indianista alemán P. Thieme; se titula *Der Fremdling im Ṛgveda*, porque es por «extranjero» como, al cabo de un largo análisis, piensa el autor poder traducir el radical *arí-*. Los dos sentidos contradictorios, «amigo» y «enemigo» de *arí*, serían comparables a los dos sentidos de **ghosti-*: de un lado, lat. *hostis*, «huésped», got. *gasts*, «huésped»; del otro, lat. *hostis*, «enemigo». Del mismo modo, *arí* es «el extranjero, amigo o enemigo». A partir de *arí*, el derivado *arya* significaría «que tiene relación con el extranjero», por tanto, «protector del extranjero, *gastlich*», de donde también «amo de casa». Finalmente, de *arya-*, el derivado secundario *ārya* significaría literalmente «que pertene-

ce a los huéspedes»; de ahí «hospitalario». Los *ārya* se habrían llamado «los hospitalarios» para oponer su humanidad a la barbarie de los pueblos que les rodeaban.

A raíz de ese estudio han aparecido, a partir de 1941, varios trabajos de Dumézil que propone otras interpretaciones, tendentes a restablecer el sentido social y luego étnico de esta familia[3].

En conjunto, nuestros puntos de vista están cerca de los de Dumézil. Pero no podemos justificarlas aquí detalladamente. Los ejemplos derivan sobre todo de la exégesis védica, y la discusión exigiría una obra entera. Nos limitaremos a algunas observaciones y a una definición de conjunto.

En semejante materia, los criterios filológicos no deben perjudicar a las versomilitudes intrínsecas. Definir a los arios como «los hospitalarios» es una opinión alejada de toda realidad histórica; en ningún momento, un pueblo, cualquiera que sea, se ha denominado a sí mismo «los hospitalarios».

Cuando los pueblos se dan a sí mismo nombres, éstos se reparten, hasta donde podemos comprenderlos, y hecha abstracción de las denominaciones de carácter geográfico, en dos categorías: o bien la étnica consiste en un epíteto decorativo: «Los Valientes, los Fuertes, los Excelentes, los Eminentes», o bien, y es lo más frecuente, se llaman simplemente «los Hombres». Partiendo de los *Ala-manni* germánicos y siguiendo la cadena de pueblos, cualquiera que sea su origen y su lengua, hasta Kamtchatka o hasta la extremidad meridional de América del Sur, encontraremos por decenas pueblos que se designan a sí mismo como «los hombres»; cada uno de ellos se ofrece así como una comunidad de igual lengua y de la misma ascendencia y se opone implícitamente a los pueblos vecinos. Hemos insistido muchas veces sobre este carácter propio de muchas sociedades.

En estas condiciones, imaginar que un pueblo, en este caso los aryas, se hayan llamado «los hospitalarios» es ir contra toda verosimilitud histórica. Un pueblo no afirma así su individualidad frente a sus vecinos, siempre presuntamente hostiles. Además hemos visto (anteriormente, pp. 65 y ss.) que la relación de hospitalidad sólo se ha establecido entre individuos o entre colectividades tras un pacto concluido en circunstancias particulares. Cada vez se trata de una relación específica. No se concibe, pues, que un pueblo se proclame «los hospitalarios» en general y respecto a todos indistintamente. Siempre hay que esclarecer, por contextos precisos, el uso primero de los términos de instituciones como «hospitalidad», que no tienen para nosotros más que un sentido moral o sentimental.

Sin entrar detalladamente en ejemplos, muy numerosos y de exégesis difícil a menudo, podemos subrayar ciertos rasgos que ayudan a definir el estatuto del *arí* o del *arya*.

La connotación, tan pronto favorable como desfavorable, de la palabra *arí* no afecta al sentido mismo de la palabra. Designa a un hombre del mismo pueblo que quien habla de él. Este hombre nunca será considerado como miembro de un pueblo enemigo, ni siquiera cuando el chantre se enfurece contra él. Jamás es confundido con un bárbaro. Participa en todos los cultos; recibe dones que el chantre puede envidiarle, pero que le ponen en pie de igualdad. Puede ser generoso o avaro, amistoso u

---

[3] Tesis e interpretaciones antagonistas: por un lado, P. Thieme, *Der Fremdling Im Ṛgveda*, 1938; *Mitra and Ayraman;* 1958; por otro, G. Dumézil, *Le troisième souverain*, 1949; *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, 1958, pp. 108 y ss.

hostil – pero en este caso con una hostilidad personal– . En ningún momento se vislumbra que el *arí* sea de otra etnia que el autor del himno.

Además, los *arí* son asociados a menudo a los *vaiśya,* es decir, a los miembros de la tercera clase social, lo que confirma que el *arí* no es un extranjero. Hay un testimonio más preciso sobre la posición social del *arí* en esta queja de la nuera de Indra (Rig Veda, X, 28, 1): «Todos los demás *arí* han venido (al sacrificio); sólo mi suegro no ha venido». Por tanto, Indra está entre los *arí* de su nuera. Tomando la expresión al pie de la letra, se puede concluir que los *arí* forman la otra mitad de una sociedad exogámica. Nada contradice esta deducción, y algunos datos parecen confirmarla. Se comprenderá de este modo que los *arí* están en relación tan pronto de amistad como de rivalidad, y que forman juntos una totalidad social: la expresión «todos los *arí* (o *ărya*)» se repite a menudo en el Rig Veda, también es conocida en el Avesta, es una herencia de la fraseología indoirania. Hay que prestar atención además al nombre y al papel del dios *Aryaman,* que pertenece al panteón indoiranio. Este nombre es un antiguo compuesto *arya-man,* «de espíritu *arya*». Ahora bien, el dios Aryaman, en la mitología védica, funda la amistad y, más particularmente, asegura los matrimonios. También para los iranios, Aryaman es un dios amistoso, en un papel un tanto diferente de sanador. Como sustantivo, *aryaman-* designa en los Gāthās zoroastrianos, el miembro de la cofradía religiosa. En el nombre propio persa, *Aryarāmna,* «que da paz a los *arya*», se encuentra el sentido comunitario de *arya.*

En resumen, a través de las menciones y alusiones a menudo fugaces de los textos védicos, se descubren algunos rasgos constantes, de donde puede extraerse una idea verosímil de la noción: los *arí* o *arya* (no siempre podríamos designarlos de las dos formas) forman una clase sin duda privilegiada de la sociedad, en relación probable de mitades exogámicas, que mantienen relaciones de intercambio o de rivalidad; y el derivado *arya,* que designa primero a los descendientes de los *arí* (o de los *arya*) o califica su pertenencia, debió servir pronto de denominador común a las tribus que se reconocían los mismos antepasados y practicaban los mismos cultos. Ahí percibimos al menos algunos componentes de la noción de *arya,* que señala, tanto entre los indios como entre los iranios, el despertar de una conciencia nacional.

Queda por saber lo que significa propiamente el tema *ari, arya-,* y decidir si la forma *arí-* pertenece al vocabulario indoeuropeo o si está limitada al indoiranio. Se ha pensado a menudo en una relación de *arí* con el prefijo *arí-* que marca en sánscrito un grado eminente, y que puede corresponder el prefijo griego *arí-* (ἀρι-) que indica también la excelencia; y como a este prefijo *arí-* se vincula probablemente el grupo de *áristos,* «excelente, supremo», obtendríamos para *arí-, arya,* un sentido como el de «eminente, superior». Pero nada impone esta comparación, y, en el punto de partida, la idea de un comportamiento mutuo (sea la acepción favorable o no) es más sensible en *arí-, arya-* que la de una calificación elogiosa. Sólo un análisis más profundo, apoyado en datos nuevos, permitiría pronunciarse sobre la etimología.

# II PARTE

## LIBRO 1

# LA REALEZA Y SUS PRIVILEGIOS

# CAPÍTULO 1

## *REX*

*Sumario.* Atestiguado solamente en itálico, en céltico y en indio, es decir, en las extremidades occidental y oriental del mundo indoeuropeo, *rex* pertenece a un grupo antiquísimo de términos relativos a la religión y al derecho.

El acercamiento del lat. *rego* con el griego *orégō,* «extender en línea recta» (donde la *o-* inicial se explica por razones fonológicas), el examen de los valores antiguos de *reg-*, en latín (por ejemplo, en *regere fines, e regione, rectus, rex sacrorum*), permiten pensar que el *rex,* más sacerdote en esto que rey en el sentido moderno, era el que tenía autoridad para trazar los emplazamientos de las ciudades y determinar las reglas del derecho.

Hay ciertas nociones que sólo podemos alcanzar indirectamente en su estado indoeuropeo, porque, aunque derivan de realidades sociales, no se manifiestan por hechos de vocabulario comunes al conjunto de las lenguas.

Tal es el concepto de *sociedad.* En el indoeuropeo occidental es designado por un término común. Pero en los demás grupos parece faltar. De hecho, es expresado de forma diferente. Se le reconoce en particular bajo el nombre de *reino:* los límites de la sociedad coinciden con cierto poder, que es el poder del rey. Así se plantea el problema de los nombres del rey, problema que afecta, a la vez, al estudio de la sociedad y de las divisiones que la caracterizan y al estudio de las jerarquías que, en el seno de la sociedad, definen los grupos.

Cuando se aborda esta noción del «rey» en su expresión léxica, queda uno sorprendido al constatar que el nombre representado por *rex* no aparece más que en las dos extremidades del mundo indoeuropeo y falta en la parte central. Por un lado, tenemos en latín *rex,* en céltico ir. *ri,* en galo *-rix*; por otro, en sánscrito *rāj-(an)*; nada entre los dos, ni en ninguna otra lengua itálica, ni en germánico, ni en báltico, ni en eslavo ni en griego, y tampoco en hitita. Esta correlación es extremadamente importante para apreciar la repartición del vocabulario común a través de las lenguas. Hay que ver, en el caso de *rex,* un testimonio —probablemente el más notable— de un gran fenómeno estudiado por J. Vendryes[1]: el de las supervivencias de términos relativos a la religión y al derecho en las dos extremidades del área indoeuropea en las sociedades indoiranias e italo-célticas.

Este hecho está unido a la estructura misma de las sociedades consideradas. No es un simple accidente histórico el que no se encuentre en las lenguas «intermedias» ni una sola huella de ese nombre del «rey». Tanto del lado indoiranio como del lado

[1] *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris,* t. XX, 1918, 265 y ss.

italo-céltico, tenemos que vérnoslas con sociedades de estructura arcaica, de tendencia muy conservadora, donde durante mucho tiempo han persistido instituciones y vocabulario abolidos en otras partes. El hecho esencial que explica las supervivencias comunes a las sociedades indoiranias e italo-célticas es la existencia de poderosos colegios sacerdotales, despositarios de las tradiciones sagradas —que mantienen con rigor formalista.

Entre los romanos, basta con citar los colegios de los hermanos Arvales —entre los umbros, los *fratres Atiedii* de Iguvio—, entre los celtas, los druidas —en oriente, cuerpos de sacerdotes como los brahmanes o los atharvanes de la India, los āθravanes o los magos en Irán.

Gracias a la persistencia de estas instituciones ha sobrevivido, y nos es conocida, una gran parte de las nociones religiosas de los indoeuropeos, tal como estaban reglamentadas en grandes rituales que siguen siendo nuestras mejores fuentes.

Sin embargo, no hemos de creer que se deba únicamente al hecho del arcaísmo de la sociedad el que estos datos se hayan conservado ahí y no en otras partes. Los cambios introducidos en la estructura misma de las instituciones han hecho que la noción específica del *rex* sea desconocida para los demás pueblos. Por supuesto, en griego y en germánico hay palabras que pueden traducirse por «rey». Pero el *basileús* no tiene nada en común con el *rāj*, y la pluralidad de palabras griegas que significan «rey» o bien «jefe» muestra claramente que la institución se había renovado.

El tema nominal **rēg-* del lat. *rēx, rēgis* es exactamente el del irlandés *ri* y del galo *-rix*, que se encuentra como término de nombres propios compuestos, tales como *Dumno-rix, Vercingeto-rix*. La forma supuesta por el *rāj-* del sánscrito es exactamente la misma: por tanto, un antiguo **rēg-*. También probablemente se encuentre en el nombre real tracio *Rhēsos*.

¿Que significa este término? ¿Cuál es la base semántica de este concepto? En latín, *rēx* ha producido toda una familia de palabras, entre ellas el verbo derivado *rego, regere*, el derivado neutro *reg-no-m*, el femenino *rēgīna*, de forma muy característica, como el sánscrito *rājñī*, «reina», utilizando esas dos formaciones un sufijo en *n* para marcar la «moción», la feminización de un antiguo masculino. Dejaremos aparte *regio* y también *rectus*, que están separados de este grupo. No hay ya relación, ni siquiera en latín, entre *rex* y *rectus;* sin embargo, relaciones morfológicas claras y de tipo perfectamente conocido unen *regio* y *rectus* a la raíz de *rex*. Tal o cual de estos derivados tiene una correspondencia en otra parte. De este modo, al lat. *rectus* responde el got. *raihts* (al. *recht*); pero el germánico ignora el término nominal **rēg-*.

En primer lugar, tenemos que preguntarnos si no habrían conservado otras lenguas indoeuropeas, incluso en estado de vestigios, alguna forma emparentada. Hay un verbo griego que se ha tratado de relacionar con *rego* y con la familia de *rex;* pero es lo bastante diferente para que no se haya vacilado en hacerlo de modo formal. Se trata de *orégō* (ὀρέγω), que se traduce por «extender». No se ve con claridad cómo fundamentar esta comparación; por eso se la propone entre dudas generalmente, y sólo como una posibilidad. Si pudiéramos rechazar o hacer aceptable esta comparación, lograríamos una precisión importante para definir la noción de «realeza».

El problema es, ante todo, fonético: dado que la correspondencia entre los radicales **reg-* de lat. *rego* y *reg-* del griego *o-rég-ō* es evidente, ¿puede justificarse la *o-* inicial del griego? Este detalle no carece de importancia. Afecta a la morfología más antigua del indoeuropeo. En griego se constata en condiciones semejantes, sobre todo ante *r*, una prótesis de uno de los tres timbres vocálicos *a, e, o,* allí donde no figura

ninguna vocal inicial en otras lenguas. Así *eruthrós* (ἐρυθρός) frente al lat. *ruber*, comporta una vocal protética *e-*. Vemos en este caso particular el mismo fenómeno que en *orégō*. Sin poder discutir aquí al detalle esta particularidad, contentémonos con indicar que deriva de una condición lingüística general. Las lenguas del mundo no poseen necesariamente ni juntas las líquidas *r* y *l*. No hay que creer en la necesidad de distinguir estas dos líquidas, y sería vano buscarlas en todas las lenguas. De hecho se encuentra bien *r*, bien *l*, bien las dos juntas según las lenguas. Un contraste sorprendente es el del chino, que conoce *l*, pero no *r*, y el del japonés que conoce *r*, pero no *l*. En otros casos, *l* y *r* dan la impresión de aparecer materialmente en la lengua, pero no responden a dos fonemas distintos. En francés no se puede confundir *roy* y *loi*, porque *r* y *l* son dos fonemas diferentes, cada uno de los cuales tiene su realidad en el seno del sistema fonológico. Pero hay lenguas muy variadas que presentan *r* o *l* indistintamente (en polinesio, por ejemplo), es decir, una sola líquida con modo de articulación variable.

¿Qué ocurre en indoeuropeo? El sistema común posee dos fonemas *r* y *l*, con valor funcional desigual: *r*, en general, es de empleo más frecuente, más variado que *l*. Pero los dos existían desde la época común, aunque *r* y *l* se hayan confundido en amplia medida en indoiranio.

No basta, sin embargo, constatar la presencia de dos líquidas en indoeuropeo. Se sabe que todos los fonemas de una lengua no aparecen en cualquier posición. Se admiten ciertas posiciones para cada fonema, y se excluyen otras. En griego no se puede terminar una palabra más que por las consonantes *-n*, *-r* o *-s*, con la única excepción de la negación *ou(k)*. De este modo, en cada lengua hay un registro de posibilidades y de imposibilidades que caracterizan el empleo de su sistema fonológico.

Ahora bien, se constata en muchas lenguas que no hay *r* inicial. En finougrio, en vasco, también en otros, no se puede comenzar una palabra por *r*. Si un préstamo comporta una *r* inicial, se le hace preceder de una vocal que pone la *r* en posición interior. Ésa es también la situación en indoeuropeo *común:* no se admite una *r* como inicial. En hitita, por ejemplo, no hay *r* inicial, mientras que se encuentra *l* inicial. Lo mismo en armenio; para acomodar las palabras tomadas en préstamos con *r* inicial, el armenio pone una *e* protética o, en fecha reciente, reemplaza la *r-* original por una *r* fuerte, *roulé*, distinta de la *r* ordinaria. Ése es el caso del griego, donde una «prótesis vocálica» aparece ante *r*, de suerte que la inicial es *er-*, *ar-*, *or-*.

Hay que insistir en ello. Si el griego, el armenio y el hitita no tienen *r-* inicial, es porque perpetúan la ausencia de *r-* inicial en indoeuropeo. Estas lenguas conservan el estado antiguo. En virtud de una transformación fonética, el latín por un lado, el indoiranio por otro, tienen *r* al comienzo de una palabra. En cambio, *l* inicial existe en indoeuropeo y se conserva tal cual: cfr. la raíz **leik*$^{w}$*-* y gr. *leípo* (λείπω), lat. *linquo*, sin prótesis. Cuando el griego ofrece una *r-* inicial, es siempre con espíritu grave, bien ῥ- (= *rh-*) lo que indica un antiguo **sr-* o un antiguo **wr-;* fuera de ahí, la **r-* inicial va precedida siempre de una prótesis.

De este modo, en teoría nada se opone a la comparación de *rex* con el griego *orégō;* la *o* no supone ningún obstáculo, atestigua una inicial antigua que el latín no ha conservado. El sentido de las formas griegas queda por precisar. El presente *orégō* u *orégnumi* (ὀρέγνυμι) con el derivado *órguia* (ὄργυια), femenino de participio perfecto sustantivado en el sentido de «braza», no significa solamente «extender»; este sentido es, también, el de otro verbo, *petánnumi* (πετάννυμι). Pero *petánnumi* es «desplegar en el sentido de lo largo», mientras que *orégō, orégnumi* es «exteneder en línea

recta», de modo más explícito: «a partir del punto que se ocupa, tirar hacia adelante una línea recta» o bien «dirigirse hacia adelante en la dirección de una línea recta». En Homero *orōrékhatai* (ορωρέχαται) describe el movimiento de los caballos que se estiran en toda su longitud al saltar.

Este sentido está también presente en latín. La importante palabra *regio* no quiere decir en origen «la región», sino «el punto alcanzado en línea recta». De este modo se explica *e regione*, «en lo opuesto», es decir, «en el punto recto, enfrente». En la lengua de los augures, *regio* indica «el punto alcanzado por una línea recta trazada en la tierra o en el cielo»; luego, el «espacio comprendido entre tales rectas trazadas en diferentes sentidos».

Se interpretará de forma paralela el adjetivo *rectus* como «recto a la manera de esa línea que se traza». Noción material y también moral: la «recta» representa la norma; *regula*, es el «instrumento para trazar la recta», que fija la regla. Lo que es recto se opone en el orden moral a lo que está *torcido, curvado;* ahora bien, como *recto* equivale a *justo, honesto,* su contrario *torcido, curvado,* se identificará con *pérfido, mentiroso,* etc. Esta representación es ya indoeuropea. Al lat. *rectus* corresponde el adjetivo gótico *raihts* que traduce el griego *euthús,* «recto», también el antiguo persa *rasta,* que califica la «vía» con esta prescripción: «No abandones la vía recta».

Hay que partir de esta noción completamente material en origen, pero presta a desarrollarse en sentido moral, para entender perfectamente la formación de *rex* y del verbo *regere.* Esta noción doble se presenta en la expresión importante *regere fines,* acto religioso, acto preliminar de la construcción; *regere fines* significa literalmente «trazar en líneas rectas las fronteras». Es la operación a la que procede el gran sacerdote para la construcción de un templo o de una ciudad y que consiste en determinar sobre el terreno el espacio consagrado. Operación cuyo carácter mágico es visible: se trata de delimitar el interior y el exterior, el reino de lo sagrado y el reino de lo profano, el territorio nacional y el territorio extranjero. Este trazado es efectuado por el personaje investido de los más altos poderes, el *rex.*

En *rex* hay que ver menos al soberano que a aquel que traza la línea, la vía a seguir, que encarna al mismo tiempo lo que es recto: la noción concreta enunciada por la raíz **reg-* es mucho más viva en *rex,* en origen, de lo que pensamos. Y esta concepción de la naturaleza y del poder del *rex* concuerda con la forma misma de la palabra. Una forma atemática sin sufijo, como *rex,* tiene la apariencia de esas palabras que se emplean en el segundo término de compuesto, como *-dex* en *iū-dex,* nombre de agente sacado de **deik-*. Es lo que se verifica al margen del latín: así, en los nombres compuestos del galo con *-rix, Dummo-rix, Ver-cingeto-rix.* En sánscrito, *rāj* es menos frecuente en estado libre que en composición: *sam-rāj-,* «rey común a todos», *sva-rāj,* «aquel que es rey de sí mismo». De hecho, incluso en latín *rex* aparece con determinantes específicas, sobre todo en la locución antigua *rex sacrorum.* El *rex* estaba encargado de *regere sacra,* en el sentido en que se toma la expresión *regere fines.*

Así se dibuja la noción de la realeza indoeuropea. El *rex* indoeuropeo es mucho más religioso que político. Su misión no es mandar, ejercer un poder, sino fijar unas reglas, determinar lo que es «recto» en sentido propio. De suerte que el *rex,* así definido, se emparenta más con un sacerdote que con un soberano. Es esta realeza lo que celtas e itálicos, de un lado, indios, de otro, han conservado.

Esta noción estaba unida a la existencia de los grandes colegios de sacerdotes que tenían por función perpetuar la observancia de los ritos. Ha sido, pues, necesario una

larga evolución y una transformación radical para llegar a la realeza de tipo clásico, fundada exclusivamente sobre el poder, y para que la autoridad política se fuese haciendo poco a poco independiente del poder religioso, que seguía atribuido a los sacerdotes.

## CAPÍTULO 2

# *XŠĀY*- Y LA REALEZA IRANIA

*Sumario.* El Irán es un imperio y la noción del soberano allí no tiene nada en común con la de *rex*. Se enuncia mediante el título persa *xšāyaθiya xšāyaθiyānam* (gr. *basileús, basiléōn*, persa *šāhān šāh*), el Rey de reyes; este título designa al soberano como a aquel que está investido del poder real, del *xšāy*-.

Pero un epíteto del rey aqueménida, *vazraka*, que también puede calificar al dios Ahuramazda y a la tierra, revela que el poder del rey es de esencia mística.

Los términos que acabamos de examinar no forman sino una de las expresiones de esta noción de realeza: la que es común solamente a dos extremidades del mundo indoeuropeo, a los dominios italo-céltico e indio.

En esta noción fundamental, el iranio se aparta del indio. El término *rāj-*, característico del indio, falta en el vocabulario antiguo del Irán.

No quedan huellas en iranio de una designación correspondiente, salvo en el dialecto de la región de Kotán (en el extremo sudeste del Irán que colinda con la India), atestiguado desde el siglo VIII de nuestra era en una literatura de inspiración búdica y hecha, sobre todo, de traducciones. Este dialecto kotanés conoce el término *rri*, «rey»; *rris-pur*, «hijo de rey», designaciones que corresponden al sánscrito *rāja* y *rāja-putra;* pero no es totalmente seguro que se trate de un préstamo del indio, siendo numerosos préstamos que esta lengua vehicula y la fecha tardía en que se ha conocido.

Si, en iranio, el término **rāz*- como nombre del «rey» no tiene curso, es porque, hablando en propiedad, no hubo ni rey ni reino, sino un imperio iranio; esa es la razón de esta renovación léxica.

En el mundo indoeuropeo, y especialmente a los ojos de los griegos y de los romanos, fue el Irán el que instauró la noción de imperio. Anteriormente, por supuesto, hubo el imperio hitita, pero éste no constituyó un modelo histórico para los pueblos vecinos. La organización original es aquella que los iranios crearon y son términos iranios los que constituyeron el vocabulario nuevo a ella referido.

En el vocabulario común a la India y al Irán, hay un término representado en sánscrito por *kṣatra*, en iranio por *xšaθra* que indica, en ambas partes, el poder real. Es un derivado de *kṣā- (xšāy-)*, «ser dueño, disponer de», raíz que ha proporcionado en iranio los derivados más numerosos y más importantes. Sobre todo, mediante un derivado de esta raíz se designa en antiguo persa (pero no en el Avesta) al rey: *xšāyaθiya*. De este vocablo antiguo persa, mantenido desde hace veinticinco siglos por lo menos, proviene el persa moderno *šāh*, por evolución regular.

La forma de esta palabra permite un análisis más preciso: *xšāyaθiya*- es un adjeti-

vo derivado en *-ya* de un abstracto **xšāyaθa-,* que, a su vez, es un derivado en *-a* del tema verbal *xšāya-*. El «rey» es designado como «aquel que está investido de realeza». Se observará que la noción abstracta es aquí primaria; paralelo es el abstracto scr. *kṣatra* que ha proporcionado *kṣatriya,* «miembro de la clase de los guerreros», propiamente «el que está investido de *kṣatra-*».

Observemos además que la forma *xšāyaθ(i)ya* está en contradicción con la fonética persa, donde el grupo *-θ(i)y-* da *-šy-;* de este modo, el iranio *haθya,* «verdadero», da *hašiya* en antiguo persa. Se impone la siguiente conclusión: *xšāyaθiya* no es una forma del dialecto propiamente persa. No ha nacido en la lengua en que tan gran fortuna ha conocido, sino en una lengua irania en que el paso de *-θiy-* a *-šy-* no se producía. Por razones lingüísticas e históricas, ésta debe ser la lengua de los medos en el noroeste del Irán. El nombre persa del «rey» ha sido tomado prestado por los persas a los medos: conclusión importante desde el punto de vista histórico.

Ese término entra en una fórmula que es característica de la titularidad aqueménida, *xšāyaθiya xšāyaθiyanam,* «rey de reyes». Persia fue la primera en fijar esta fórmula de titularidad que se convirtió inmediatamente entre los griegos, bajo la forma de *basileús basiléōn* (βασιλεύς βασιλέων), en la designación del rey de los persas. Expresión curiosa que no significa «el rey entre los reyes», sino «aquel que reina sobre los demás reyes». Es una superrealeza, una realeza al cuadrado que se ejerce sobre aquellos que el resto del mundo considera como reyes. Sin embargo, la expresión revela una anomalía: el orden de las palabras no es el esperado. En la forma moderna *šāhān šāh* ha sido invertido; de este modo, responde a la sintaxis de los grupos nominales en iranio. Hay que ver ahí un segundo indicio de un origen extranjero, no persa. La expresión ha debido ser recibida tal cual y no constituida con la realeza de los Aqueménidas. Probablemente estaba ya elaborada entre los medos.

De esta misma raíz, el iranio ha sacado muchos otros términos. En primer lugar, en avéstico *xšaθra,* que responde al sánscrito *kṣatra,* y cuya forma persa distinta es *xšaṣṣa;* es, a un tiempo, el poder y el dominio en que se ejerce ese poder, la realeza y el reino. Cuando en sus eulogías Darío dice: «Ahuramazda me ha otorgado este *xšaṣṣa*», se trata de los dos, del poder mismo y del reino. Esta palabra entra en un compuesto importante que es en a. persa *xšaṣṣapāvan,* «sátrapa». En una forma dialectal vecina que en jonio se reproduce con mayor fidelidad por ἐξαιθραπεύω, «ejercer el poder de sátrapa», es el título el que se ha convertido en griego *satrápēs,* de donde «sátrapa». Este título significaba «que guarda el reino». Los altísimos dignatarios así designados tenían a su cargo la administración de las grandes provincias («satrapías»), y de asegurar así la custodia del imperio.

Esta noción, fijada por el Irán, de un mundo constituido como imperio, no es sólo política, sino también religiosa. Se diría que cierta organización terrestre y celeste ha tomado por modelo la realeza de los soberanos persas. En el universo espiritual de los iranios, fuera incluso de Persia, y particularmente en la escatología mazdea, el dominio al que accederán los fieles es designado por *xšaθra,* «reino» o por *xšaθra vairya,* «el reino (o la realeza) deseable». Personificada, *Xšaθravairya* (en medio iranio *šāhrēvar*) designa una de las divinidades llamadas «Santas Inmortales», cada una de las cuales simboliza un elemento del mundo y juega un doble papel, escatológico y material al mismo tiempo.

Ahí está el prototipo de lo que en la escatología del judaísmo profético y del cristianismo se ha convertido en el «reino de los cielos», imagen que refleja una concepción irania.

El vocabulario iranio de la realeza ha utilizado, además, otras formas de esa raiz *xšā-*; los términos propiamente aqueménidas no son los únicos. Títulos nuevos se han formado, lo que muestra a las claras la importancia de la noción de *xšā-* y la unidad del mundo iranio. La más notable, *xšāvan,* «soberano», era usada en el Kotán. La encontramos en la titularidad de las pequeñas realezas indo-escitas, cuyas monedas llevan, con los nombres de los reyes, el título de þAONANO þAO, que fonéticamente hay que transcribir por *šaunanu šau.* No es el correspondiente de *šahsān šāh,* sino una expresión construida sobre el mismo tipo, con *šau* salido de *xšāvan.*

Hubo, sin embargo, otras titularidades locales. En el dialecto medioiranio del noroeste, el sogdio, que abarcaba la región de Samarkanda, conocemos un nombre diferente del «rey» bajo la forma *xwt'w,* es decir, *xwatāw,* que representa un antiguo *xwa-tāw-(ya),* «aquel que es poderoso por sí mismo, que no obtiene su poder más que de sí mismo». Esta formación es muy significativa y —Meillet fue el primero en darse cuenta— tenemos ahí la pareja exacta del griego *auto-krátōr* (αὐτοκράτωρ). Es imposible decidir si el iranio está traducido del griego, porque, por un lado, el compuesto sogdio podría ser mucho más antiguo, como prueba el epíteto védico *sva-tava,* «poderoso por sí mismo»; de otro, el título griego *auto-krátōr* no aparece antes del siglo V.

Se haya forjado o no en Irán mismo, este título, *xwa-tāw,* es significativo también desde otro punto de vista. Ha pasado al mediopersa, donde ha llegado a dar la forma *xudā* que es hoy, en persa, el nombre de «Dios», concebido, pues, en tanto que ostenta la soberanía absoluta.

De este modo, se mide la distancia entre este concepto y la noción de realeza, tal como la traducen el lat. *rex* y el scr. *rāj.* No se trata ya de una realeza de carácter «rector»; el papel del soberano no consiste ya en «trazar la vía recta» según la ideología indoeuropea. Vemos en Irán el advenimiento de un poder absoluto que se ha encarnado, a los ojos del occidente clásico, en la realeza persa aqueménida.

La tradición persa aqueménida muestra su originalidad no sólo en el nombre del rey, sino también en algunas de sus calificaciones.

El iranio persa es el único que posee ciertos términos relativos a la realeza, entre éstos se halla el adjetivo a. persa *vazraka,* «grande», convertido en persa moderno en *buzurg.* Es un adjetivo exclusivamente persa; no se le conoce en ningún otro dialecto iranio y el indio no ofrece ningún correspondiente exacto. En los textos aqueménidas, que son proclamas reales, este adjetivo aperece como epíteto de nociones específicas.

a) *baga vazraka,* «el gran dios», es la designación de Ahuramazda y sólo de él. Algunos textos comienzan por esta eulogía: *baga vazraka ahuramazda,* «el gran dios es Ahuramazda».

b) *vazraka* se aplica al rey: *xšāyaθiya vazraka,* protocolo real, inmutablemente repetido tras el nombre del soberano, en sus tres títulos; «Rey grande», *xšāyaθiya vazraka;* «Rey de reyes», *xšāyaθiya xšāyaθiyānām,* «Rey de los países»; *xšāyaθiya dahyunām.* Triple definición de su estatuto. La cualidad de «grande», añadida al título de «rey», era una novedad para los griegos; de ahí *basileus mégas* (βασιλεύς μέγας), para designar al rey persa. El segundo título, «Rey de reyes», hace de él un soberano supremo, dueño de un imperio que engloba a las otras realezas. Por último, «Rey de los países» determina su autoridad sobre las provincias del imperio aqueménida: Persia, Media, Babilonia, Egipto, etc., que son otros tantos «países».

c) *vazraka* se aplica también a la «tierra», *bumi,* entendida en sentido lato, como dominio de la soberanía real.

El análisis del adjetivo sigue siendo en parte hipotético. Según toda verosimilitud, es

un derivado en *-ka* de un tema en *r-* no atestiguado, **vazar* o **vazra-*, de una raíz **vaz-*, «ser fuerte, estar animado de vigor» (cfr. lat. *uegeo*) que corresponde a la del sustantivo védico *vāja-*, «fuerza, combate». En la terminología «heroica» del Veda, *vāja* con sus derivados ocupa un lugar importante e implica una variedad de acepciones que ocultan su significación primera. Parece ser que *vāja* indica una fuerza propia de los dioses, de los héroes, de los caballos, que les asegura la victoria; es, asimismo, la virtud mística del sacrificio con lo que procura: bienestar, contento, poder; es, también, el poder que se manifiesta en el don, de donde: generosidad, riqueza.

Un reflejo de esta noción se percibe en los empleos persas de *vazraka*. Si el dios Ahuramazda es definido como *vazraka*, es porque está animado de esa fuerza mística (el *vāja-* indio). También el rey es titular de ese poder; y también la tierra, elemento natural que soporta y nutre todo.

Quizá esta calificación mediante *vazraka-* esté repartida según el esquema de las tres clases: el dios, fuente del poder religioso; el rey, dueño del poder guerrero; la tierra, prototipo de la fecundidad. Un simple adjetivo puede encerrar una materia conceptual muy rica.

## CAPÍTULO 3

# LA REALEZA HELÉNICA

*Sumario.* Comparada con la concepción indoirania del rey, es una noción más evolucionada y diferenciada —próxima en muchos aspectos a la concepción germánica—, lo que sugieren los nombres griegos del «rey», *basileús* y *wánaks*.

De etimología desconocida, pero atestiguados ambos desde los textos micénicos, estos dos términos se oponen claramente en que el segundo sólo designa al poseedor del poder.

En cuanto al *basileús*, sin ser un dios como el *rāj-* indio, ejerce funciones de tipo mágico-religioso, sin duda estructuradas en origen según la tripartición ya estudiada. El cetro, símbolo (de origen propiamente helénico) de su autoridad, no es en el punto de partida, sino el bastón de marcha del mensajero, portador de una palabra autorizada.

Nada permite medir mejor la transformación de las estructuras políticas indoeuropeas que el vocabulario de las instituciones de la Grecia primitiva. Desde el alba de la historia, la realeza y todo cuanto a ella se refiere tienen en griego designaciones nuevas, desconocidas en otras partes y que hasta ahora nada permite explicar.

Hay en griego dos nombres del rey, *basileús* (βασιλεύς) y *wánaks* (ϝάναξ). Estos dos términos no están en el mismo plano, pero ambos escapan por igual a toda interpretación etimológica rigurosa: no tienen correspondiente en otras lenguas y no se les puede encontrar siquiera un parentesco, aunque sea parcial, en griego.

Se ha discutido mucho, sin éxito, sobre el origen de *basileús*. Aunque es imposible la identificación del radical, al menos se percibe un análisis verosímil de la formación; *basileús* es un derivado con sufijo *-eús,* precedido de un morfema *-il-,* que es un elemento de derivación propio de los nombres personales de Asia Menor; así, *Trōíl-os, Murs-íl-os,* al que corresponde el hitita *Muršiliš.* Es todo lo que puede decirse.

En cuanto al radical *bas-*, ninguno de las numerosas hipótesis que los diccionarios etimológicos han registrado puede ser siquiera discutida hoy. En efecto, el término *basileús* ha sido reconocido en las tablillas micénicas, donde tiene la forma *qa-si-re-u,* con el derivado femenino *qa-si-re-wi-ya,* que probablemente equivale a *basileía.* Aunque el valor fonético del signo *qa-* es seguro, la *b-* inicial de *basileús* representa una antigua labio-velar $g^w$-. Por tanto, hay que plantear la forma micénica como *$g^w$asileús.* De ahí será preciso partir el día en que se presente alguna posibilidad de comparación. Por ahora, hemos ganado sólo una etapa en la vía de la reconstrucción.

El caso de *wánaks* es a la vez comparable y diferente. Como *basileús,* es homérico y micénico. Pero tiene una extensión dialectal mayor y se encuentra una vez fuera del griego.

En muchas inscripciones antiguas ese título se da, bien a divinidades como Posei-

dón o a los Dioscuros, bien a hombres investidos del poder supremo; así, en una inscripción bilingüe greco-fenicia de Chipre, *wánaks* traduce el fenicio *ádon,* «señor». También se subraya con interés el hecho de que en una dedicatoria en antiguo frigio, que data aproximadamente del 600 antes de Cristo, el rey Midas es calificado de *wánaks,* sin que pueda decirse, no obstante, si la palabra es indígena en frigio o si procede del griego.

Pero los datos más importantes son proporcionados por el micénico, donde el término aparece en muchas formas: *wa-na-ka* (= *wánaks*), *wa-na-ke-te, wa-na-ka-te* (= *wanáktei,* dativo singular), *wa-na-ka-te-ro* (= *wanákteros,* forma con sufijo de comparativo), *wa-na-sa-wi-ya, wa-no-so-i* o *wa-no-so-i,* de interpretación menos clara.

Además, los contextos de los empleos en micénico aclaran la relación de los títulos: *basileús* (de hecho *g*$^{w}$*asileús*) es *wánaks.* Parece que el *basileús* es solamente un jefe local, un notable, en modo alguno un rey. No parece investido de ninguna autoridad política. Por el contrario, el *wánaks* está considerado como poseedor del poder real, incluso aunque todavía no pueda definirse la extensión de su territorio. ¿El título es también patrimonio de las divinidades o de los sacerdotes? No podríamos afirmarlo, pero es posible.

La situación respectiva del *basileús* y del *wánaks* en la epopeya homérica responde perfectamente a la que caracteriza a estos dos personajes en la sociedad micénica. Sólo hay que notar que *wánaks* es, además, una calificación divina reservada a los dioses más altos. Apolo, dios de los troyanos, es el *wánaks* por excelencia. Zeus también, pero con menos frecuencia. Se denomina así específicamente a los Dioscuros como *wánake* (forma de dual que contrasta con la flexión que se construye sobre el tema de *wanakt-*).

Sería interesante precisar la relación de sentido entre *basileús* y *wánaks* al menos en sus rasgos más importantes. Según Aristóteles, los hermanos y los hijos del rey llevaban el título de *wánaks.* Da la impresión, por tanto, de que la relación entre *basileús* y *wánaks* es la que existe entre «rey» y «príncipe». Ésa sería entonces la justificación del título *wánake* concedido a los Dioscuros, Διόσ-κουροι, príncipes reales. Sin embargo, no puede admitirse que *wánaks* esté limitado al hijo o al hermano del rey; porque en Homero, incluso, un personaje puede ser, al mismo tiempo, *basileús* y *wánaks:* un título no contradice al otro, como se ve en la Odisea (20, 194). Además, sólo *wánaks* sirve de calificativo divino: la invocación a Zeus Dodonio, uno de los textos más solemnes de la Ilíada, comienza así: Ζεῦ ἄνα (16, 233). Un dios jamás es llamado *basileús.* Por el contrario, *basileús* está ampliamente difundido en la sociedad de hombres; no sólo Agamenón, sino una multitud de personajes menores reciben este título. Hay incluso grados y una especie de jerarquía entre los *basileîs,* a juzgar por el comparativo *basileúteros,* y el superlativo *basileútatos,* mientras que en Homero *wánaks* no comporta ninguna variación semejante. Excepción hecha del *wanaktero-* micénico, cuyo sentido permanece incierto, el título de *wánaks* denota una cualidad absoluta. Además, debe observarse que en la casi totalidad de los casos, *basileús* no tiene determinante; se es *basileús* a secas. No hay más que dos o tres ejemplos de *basileús* con genitivo. *Wánaks,* por el contrario, tiene por regla general un determinante, nombre de comunidad: *wánaks andrôn,* «wánaks de hombres», o bien nombre de país: *wánaks Lukíēs,* «wánaks de Licia». Asimismo, el verbo *wanássō,* «ser *wánaks*», se construye con un nombre de localidad.

Y es que sólo *wánaks* designa la realidad del poder real; *basileús* no es más que un título tradicional que ostenta el jefe del *génos,* pero que no corresponde a una sobera-

nía territorial, y que varios hombres pueden poseer en el mismo lugar. Hay muchos *basilêes* que viven en Itaca (Od. 1, 394). Una sola ciudad, la de los feacios, no tenía menos de trece *basilêes* (8, 390). Personaje respetado, el *basileús* tenía ciertas prerrogativas en la asamblea, pero el ejercicio del poder corresponde al *wánaks* que lo ejerce solo, y eso es lo que también indica el verbo *wanássō*. Eso testimonia, asimismo, expresiones que se han conservado como nombres propios: *Iphi-ánassa*, «que reina con poder», nombre de la hija de Agamenón. El femenino *(w)ánassa* es el epíteto de diosas como Démeter y Atenea. También cuando Ulises ve, por primera vez, a Nausicaa, la llama así creyéndola diosa.

*
* *

En la noción homérica de la realeza sobreviven nociones que, en cierto modo, se encuentran en otras sociedades indoeuropeas. Se trata, sobre todo, de la idea de que el rey es el autor y el garante de la prosperidad de su pueblo, si sigue las reglas de la justicia y los mandamientos divinos. En la Odisea se lee (19, 110 y ss.) este elogio del buen rey: «un buen rey *(basileús)* que respeta a los dioses, que vive según la justicia, que reina *(anássōn)* sobre hombres numerosos y valientes, para él la tierra negra produce los trigos y las cebadas, los árboles se cargan de frutos, los rebaños aumentan sin cesar, el mar aporta sus peces, gracias a su buena administración; los pueblos prosperan bajo él».

Este pasaje ha tenido en la literatura clásica larga descendencia; los autores se han complacido en oponer la felicidad de los pueblos gobernados según la justicia a las calamidades que nacen de la mentira y del crimen. Pero no es éste un tópico de moral. En realidad, el poeta exalta la virtud mística y productiva del rey, cuya función es desarrollar la fecundidad a su alrededor, en los seres y en la naturaleza.

Mucho más tarde, es verdad, encontramos esta concepción en la sociedad germánica, atestiguada prácticamente en los mismos términos. Entre los escandinavos, el rey asegura la prosperidad en tierra y en mar; su reino se caracteriza por la abundancia de frutos y la fecundidad de las mujeres. Según una fórmula sagrada, se le pide *ár ok friđr*, «la abundancia y la paz», igual que en Atenas, durante las Buphonías, se sacrificaba «por la paz y la riqueza».

No son ésas vanas fórmulas. Amiano Marcelino refiere que los Burgondios, tras una derrota o una calamidad, ejecutaban ritualmente a su rey, porque no había sabido hacer prosperar y triunfar a su pueblo. Aquí, bajo otra forma, volvemos a encontrar la idea que anima una plegaria del rey persa aqueménida, que Darío formula de la siguiente manera: «ojalá que Ahuramazda me traiga ayuda con todos los demás dioses y proteja este país del ejército enemigo, de la mala cosecha, de la mentira».

Anteriormente (parte I, pp. 288 y ss.) hemos comentado esa plegaria. Enuncia los males propios de las tres divisiones de la sociedad y sus respectivas actividades: espíritu religioso (*draugu*, «mentira»), cultivo del suelo (*dušiyāra*, «mala cosecha»), actividad guerrera (*hainā*, «ejército enemigo»). Esta totalidad de desgracias, que Darío pide al dios alejar de su reino, es la contrapartida de los beneficios que él mismo debe procurar al pueblo; y en la medida en que tenga el favor de Ahuramazda, él asegurará la prosperidad del país, la derrota de sus enemigos y el triunfo del espíritu de verdad.

Esta imagen del jefe nutricio ha creado en anglosajón la designación misma del «señor». El término inglés *lord,* «señor», representa un antiguo compuesto *hlāford,* cuyo primer elemento es *hlāf,* «pan» (inglés *loaf,* «hogaza [de pan]»). Se reconstruye *hlāford* en **hlāf-weard,* «guardián del pan»; es un señor alimentario, nutricio, el dueño de la hogaza de pan. Igualmente, *lady,* «dama, dueña», es, en antiguo inglés, *hlaef-dīge,* «amasadora de pan». Los súbditos del *lord,* aquellos que le están sometidos, son los «comedores de pan». En la economía medieval el pequeño «señor» inglés recupera sobre su dominio el mismo papel que el «rey» homérico poseía según las concepciones indoeuropeas.

Sin embargo, no todos los pueblos tienen la misma representación de la función real. Entre la realeza védica y la realeza griega se manifiesta una diferencia que puede surgir de las dos definiciones que vamos a confrontar.

En las Leyes de Manu, el rey es caracterizado en una sola frase: «El rey es una gran divinidad *(mahati devatāhi)* bajo forma humana *(nararūpena).*» Esta definición queda confirmada por otros enunciados: «Hay ocho cosas sagradas, objetos de reverencia, de culto y de circumambulación: el brahmán, la vaca (sagrada), el fuego, el oro, el *ghṛta* (manteca fundida), el sol, las aguas y el rey (como octavo).»

A esto se opone la definición de Aristóteles, *Política,* I, p. 1259. «El rey está con sus súbditos en la misma relación que un jefe de familia con sus hijos.» Es, en suma, un *despótēs,* en el sentido etimológico, el dueño de la casa, dueño absoluto, sin duda, pero no dios.

Desde luego, en la fraseología homérica, el *basileús* es *diogenés, diotrephés,* «nacido de Zeus» y «educado por Zeus»; tiene atributos que le vienen de Zeus, como su cetro. Todo lo que es y todo cuanto posee, sus insignias y sus poderes, le es conferido por los dioses, pero no lo ostenta en virtud de una ascendencia divina. Este cambio esencial, propio a la vez del mundo griego y del mundo germánico, hace prevalecer un tipo de realeza que se opone a la concepción india y romana del rey: el *rex* romano está, en efecto, en el mismo plano que el *rāj* indio; los dos personajes tienen una comunidad de papel y de nombre.

La concepción más «moderna», más «democrática», que se manifiesta en las sociedades griega y germánica, ha debido realizarse de una manera independiente. No va acompañada de denominaciones comunes, mientras que la India y Roma son, a este respecto, profundamente conservadoras. La coincidencia de términos es instructiva: el término *reg-* sobrevive en las lenguas itálicas y en indio, en las dos extremidades del dominio indoeuropeo; es ahí donde se conservan las instituciones más tradicionales, los conceptos más arcaicos, solidarios de una organización religiosa que es mantenida por los colegios de sacerdotes (cfr. anteriormente p. 246).

Por el contrario, en el centro de Europa grandes movimientos de pueblos han perturbado las estructuras antiguas. No hay que pensar sólo en Grecia y en los germanos, sino también en otros pueblos mucho menos conocidos que parecen haber compartido la misma organización social, como los ilirios y los vénetos, sobre los cuales sólo tenemos testimonios escasos e indirectos.

*
* *

En la serie de términos relativos al rey y a la realeza, parece legítimo incluir el nombre de una de las insignias propias de la función real, el cetro, que en griego es designado por *skēptron* (σκῆπτρον). No es un término indoeuropeo; de hecho está restringido al griego. Vemos en ello algo singular, porque la institución del cetro se difundió muy pronto entre numerosos pueblos europeos. En efecto, del griego el término pasó al latín y al eslavo, luego del latín al germánico, cubriendo de esta forma una gran parte de Europa. Esto hace más notable aún la ausencia de la noción en indoiranio.

No hay designación del cetro ni en la India, ni en el Irán mazdeo; ninguna palabra de ese sentido se conoce en el léxico del Rig Veda o del Avesta; es un hecho negativo, pero de alcance considerable. Algunos han creído reconocer un cetro en un bajorrelieve aqueménida, en el objeto que un sirviente del rey lleva, y el portador es designado en ese monumento por *vassa-bara*, «portador de *vassa*». ¿Era el porta-cetro del rey? Hoy se está de acuerdo en ver en el objeto en cuestión un arco; el término designará, por tanto, al porta-arco o al arquero del rey. La investigación es negativa para la Persia aqueménida como también para todo el Irán y para la India.

Es de todos conocida la importancia del cetro en la realeza homérica, puesto que los reyes son definidos como «porta-cetros»: σκηπτοῦχοι βασιλῆες. El nombre mismo, en Homero y en la lengua ordinaria, es *skêptron*, convertido en latín en *sceptrum*, pero también tenemos *skâpton* (σκᾶπτον) en dorio, en Píndaro. Además, con un grado vocálico diferente, lat. *scipio*, y de modo paralelo, el *skípōn* (σκίπων) del griego.

En Homero, este *skêptron* es el atributo del rey, de los heraldos, de los mensajeros, de los jueces, personajes todos ellos que, por naturaleza y por ocasión, están investidos de autoridad. Se pasa el *skêptron* al orador antes de que comience su discurso y para permitirle hablar con autoridad. En sí, el «cetro» es un bastón, el bastón del viajero, del mendigo. Se hace augusto cuando está en manos de un personaje real, como el cetro de Agamenón, a propósito del cual el poeta enumera todos aquellos que lo han transmitido, remontándose hasta Zeus. Este cetro divino era conservado con gran reverencia y como objeto de culto en Queronea; según Pausanias, estaba bajo la guardia de un sacerdote que recibía anualmente el cargo en el curso de una ceremonia. Sin embargo, no se le llamaba *skêptron*, sino *dóru*, literalmente «madera» (Pausanias, IX, 40, 11). Era, por tanto, un bastón largo, un palo de lanza. Ahora bien, en los orígenes de Roma, el cetro de los reyes se llamaba *hasta*, según Justino (43, 3): «*hastas quas Graeci sceptra dicere...*». *Hasta* es, pues, en latín el equivalente del «cetro» como palo de lanza. En cuanto al cetro de los germanos, los historiadores latinos lo llaman «pica», *contus*. El nombre germánico es a.a.a. *chunin-gerta*, a. inglés *cyne-gerd*, «varita de rey»; pero el antiguo-alto-alemán *gerta*, «varita» (gótico *gazds*, «aguijón») corresponde al latín *hasta*.

Es interesante buscar la significación propia del *skēptron* para ver si de ella se puede inferir la representación que se hacían de esta insignia. Deriva de la idea misma de realeza, porque los atributos de la realeza son algo más que ornamentos: el cetro y la corona son la realeza misma. No es el rey quien reina, es la corona, porque ella hace al rey; es la corona la que, en su perennidad, funda la realeza. Hoy todavía se habla de los «bienes de la Corona»; el hijo del rey es el «príncipe de la Corona» (alemán *Kronprinz*). De este modo, el rey recibe su poder de la corona, de la que no es más que el depositario. Esta noción mística está vinculada, también, al *skēptron* homérico; un personaje no reina, no juzga, no arenga a no ser que tenga el *skēptron* en las manos.

La formación y el sentido primero del término griego no tienen nada de misterioso: *skêptron* es el nombre de instrumento del verbo *sképtō*, «apoyarse sobre»; es un objeto sobre el que uno se apoya, el bastón. Pero este sentido etimológico nada revela sobre el origen de los poderes que están unidos a esa insignia. Incluso esta traducción es demasiado sumaria. «Apoyarse» puede decirse de otras maneras, por ejemplo, con *klínō*. El sentido propio de *sképtō* es «pesar con todo su peso sobre alguna cosa y encontrar en ella apoyo...». Para describir la actitud de un hombre herido, sostenido por sus compañeros, el poeta dice que «pesa con todo su peso» sobre aquellos que le ayudan a desplazarse. El mendigo de la Odisea «se apoya» sobre su bastón. De ahí el sentido derivado del verbo *sképtō*: «alegar como pretexto, dar como excusa», es decir, justificarse «apoyándose» en un hecho establecido.

A veces, este verbo también se traduce por «volar, lanzarse», según algunos ejemplos de los trágicos. Es una traducción que hay que reformar. En un pasaje del *Agamenón,* de Esquilo, aparecen seguidos cuatro ejemplos del verbo (en los versos 302, 308, 310) que describen un fuego que sirve de señal, transmitido de una estación a otra. A lo largo de toda una cadena, el fuego enciende los hogares. La llama franquea cierta distancia y la luz «se precipita» *(éskēpsen)* por encima del lago Gorgópide, en un determinado lugar, e invita al fuego siguiente a no perder el tiempo y a encenderse a su vez: «Helo ahí que se precipita *(éskēpsen),* que alcanza el monte de Aracné.» Luego: «helo ahí que se abate *(sképtei)* sobre el techo de los Atridas». La llama parte de una cima y va a «apoyarse» en las diferentes cimas que debe exaltar. Es siempre el mismo movimiento lo que se dibuja.

Hablando del dios que trae una calamidad, Sófocles (*Edipo Rey,* 28) dice que el dios se precipita, se abate *(sképsas)* sobre la ciudad. Por último, en una inscripción (I. G. II², 1629) se trata de las trirremes sobre las que la tempestad se ha precipitado, «se ha abatido».

El sentido del verbo es, en todas partes, «hacerse más pesado, pesar con todo su peso». Por consiguiente, el *skêptron* es el bastón sobre el que uno deja caer su peso y que impide caerse. Ahora bien, el único tipo de bastón que responde a este destino es el *bastón de marcha.*

¿Cómo un instrumento así definido por su denominación puede asegurar semejante dignidad?

Podemos dejar a un lado diversas explicaciones que se han propuesto: no es en sí la insignia del poder, el emblema de la autoridad, el bastón de arenga. No es, tampoco, una varita mágica: la varita se denomina *rhábdos* y además el *skêptron* nunca es el atributo del mago. Dado que *skêptron* significa «bastón de apoyo, de marcha», tenemos que preguntarnos cómo unificar, en cierto modo, las diferentes funciones de este *skêptron* en las manos de diferentes personajes habilitados para tenerlo.

La figuración primordial del *skêptron* es, en nuestra opinión, el bastón del *mensajero.* Es el atributo del itinerante, que avanza con autoridad no para obrar, sino para hablar. Estas tres condiciones (el hombre en marcha, el hombre de autoridad, el hombre que lleva una palabra) implican una sola función, las del mensajero que reúne las tres y que es la única que puede explicarlas. Debido a que el portador de un mensaje lo necesita, el *skêptron* se convierte en un símbolo de su función y en un signo místico de legitimación. A partir de ese momento, califica al personaje que se convierte en portavoz, personaje sagrado, cuya misión es transmitir el mensaje de autoridad. De este modo, es de Zeus de quien parte el *skêptron,* que por una cadena de poseedores

sucesivos recae en Agamenón. Zeus lo da, como insignia de legitimación, a aquellos que él designa para hablar en su nombre.

La repartición desigual del cetro en el mundo indoeuropeo refleja, pues, la concepción variable de la realeza. Para los indoiranios, el rey es un dios; no tiene que ser legitimado por una insignia como el cetro. Pero, sin embargo, el rey homérico no es más que un hombre que recibe de Zeus su calificación y los atributos que la ponen de manifiesto [*]. Entre los germanos, el rey ejerce una autoridad completamente humana, mientras que en Roma el rey es de la misma esencia y está investido de los mismos poderes divinos que el *rāj-* indio.

Sólo en los inicios de Roma, y bajo influencia helénica, el rey adopta el *sceptrum* por insignia. Tanto la palabra como la cosa les vienen a los romanos de la civilización griega. De este préstamo reciente nada se puede inferir sobre el estatuto original del *rex* romano. Todo este gran proceso muestra cómo un fenómeno secundario de difusión histórica puede recubrir y enmascarar profundas diferencias de origen.

---

[*] Una interpretación bien distinta del cetro y la realeza puede encontrarse en J. L. MELENA, «En torno al σκῆπτρον homérico», *Cuadernos de Filología Clásica,* 3, Madrid, 1972, pp. 321-356. *(J. S.)*

## CAPÍTULO 4

# LA AUTORIDAD DEL REY

*Sumario.* El gr. *kraínein* se dice de la divinidad que sanciona (con un gesto de cabeza, *kraínō* deriva del nombre de la «cabeza» *kára*) y por imitación de la autoridad divina, del rey que da fuerza ejecutoria a un proyecto, una proposición —pero sin ejecutarla por sí mismo—. *Kraínō* aparece, pues, como la expresión específica del acto de autoridad —divina en origen, luego real, e incluso susceptible de otras extensiones precisadas por los contextos— que permite a una palabra realizarse en acto.

Cuando se estudia el vocabulario de la realeza en griego, se observa que, entre los verbos y los sustantivos relativos a la noción de «reinar», la relación es unilateral. De este modo, *basileúein* es el verbo denominativo de *basileús,* y *anássein* el verbo denominativo de *ánaks.* De donde se deduce que, por sí mismos, estos verbos no nos aportan ningún elemento que no esté ya contenido en el sustantivo de base.

No obstante, se conoce un verbo importante que no aparece como un derivado de un sustantivo viviente. Al menos en la sincronía del griego homérico, es un verbo primario. En la lengua épica, tiene la forma *kraiaínō,* que se ha reducido a *kraínō.*

Este verbo, exclusivamente poético, bastante frecuente en Homero, está ampliamente atestiguado en los trágicos, con el sentido de «reinar». Pero en la mayor parte de los empleos homéricos, *kraínō* significa «ejecutar, realizar». Al menos así es como se traduce en todas partes. Comparemos dos fórmulas homéricas para medir el desvío de sentido de que es susceptible este verbo en las mismas lenguas: *krḗēnon eéldōr,* «realizado este deseo»; pero también *basilêes kraínousi,* «reyes reinan». ¿Cómo conciliar estos dos sentidos? No se sabe. Sin embargo, sería importante ver a partir de qué noción se ha formado cierto concepto del poder (real).

Desde el punto de vista morfológico, *kraínō* es un denominativo derivado del nombre de la «cabeza». El presente homérico *kraiaínō* se apoya en **kras°n-yō,* formado, a su vez, sobre el tema indoeuropeo de gr. *kára,* scr. *śīrṣan,* etc., «cabeza». ¿Cuál es la relación de sentido entre el nombre radical y el verbo derivado? Sería la misma que entre el francés *chef* y *achever.* También se cita un paralelo semántico en griego: *kephaloióō.* Los antiguos ya lo habían imaginado cuando decían que *kraínein* es «poner la cabeza en algo».

Pero estas comparaciones no resuelven nada. La relación en francés es de un orden completamente distinto: *«achever»* es *«mener à chef».* Este *«chef»* es la cabeza, pero entendida como término último del movimiento, de donde el sentido «llevar a su término, a su extremidad». Ahora bien, en griego, la «cabeza», sea *kephalḗ* o *kára,* no suscita sino las metáforas inversas, las del punto inicial, de la fuente, del origen.

Por tanto no podemos asimilarla a *caput* en la latinidad tardía o a *chef* en francés, que designa la «punta, la extremidad». En cuanto a *kephaloióō,* significa no «*achever* [acabar]», sino «resumir, devolver a su principio» *(kephalḗ),* o también, como nosotros decimos, poner el encabezamiento.

Así, estos paralelos no aclaran la formación de *kraínō* y la explicación dada por los antiguos no sirve. Sólo un estudio completo de los empleos homéricos puede instruirnos.

Vamos a revisarlos para volver a situar cada vez el verbo en su contexto. Aquí se encontrará la casi totalidad de los ejemplos homéricos de *kraiaínō,* y también de *epikraiaínō.*

En la Ilíada (1, 41 = 504, cfr. Od. 20, 115), *tóde moi krḗēnon eéldōr* es una fórmula de plegaria que se dirige a un dios y que se traduce: «realiza mi deseo».

Si ahora leemos Il. 2, 419, ὣς ἔφατ', οὐδ' ἄρα ἐπεκραίαινε πώ οἱ Κρονίων, vemos que el dios no tiene propiamente que «realizar» el deseo; no ejecuta nada por sí mismo. Debe aceptar el ruego, y sólo esta sanción divina permite al ruego tener existencia. La acción marcada por el verbo se ejerce siempre como un acto de autoridad, de arriba abajo. Sólo el dios tiene calidad para *kraínein,* lo que implica no la ejecución material, sino: 1) la aceptación por el dios del ruego formulado por el hombre, y 2) la autorización divina concedida al ruego de recibir cumplimiento.

He ahí los dos componentes del sentido. El proceso enunciado por este verbo tiene siempre por agente a un dios o a un personaje real o también a un poder sobrenatural; y este proceso consiste en una «sanción», en un acto de aprobación que es el único que puede hacer ejecutoria una medida.

En el pasaje citado (2, 419), el dios ha negado, por tanto, esa sanción, sin la cual el ruego se queda en palabra, en algo vacío y sin efecto. En (Il. 5, 508), τοῦ δ'ἐκραίαινεν ἐφτμὰς Φοίβου 'Απόλλωνος, ¿puede entenderse que las incitaciones de Apolo son «realizadas» por Ares? Pero repitamos que el verbo no se dice más que de un dios. De hecho, Ares no ejecuta aquí una orden, el contexto lo demuestra. Derrama sobre los combatientes una nube, actúa de tal forma que el deseo de Febo pueda realizarse. Pero de la ejecución se encargan los mismos combatientes; no podrían hacer nada si no se les hubiera otorgado esa sanción, que es de autoridad divina. Aquí la explicación se deja precisar por la simple consideración de las circunstancias y de los personajes que están delante.

Un pasaje (9, 100 y ss.) ya había preocupado a los comentaristas antiguos:

> τῶ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος, ἠδ' ἐπακοῦσαι,
> κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλῳ, ὅτ' ἄν τινα θυμὸς ἀνώγηι
> εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν.

Es un discurso de Néstor a Agamenón, para incitarle a no descuidar las opiniones expresadas ante él. Responsable de numerosos hombres en virtud de la autoridad real, debe escuchar los consejos sensatos que puedan dársele. «Necesitas más que otros hablar y escuchar y llegado el caso obrar según la opinión de otro cuando su corazón le haya impulsado a hablar por el bien de todos.» En este punto, debe corregirse la traducción de P. Mazon. Antes de nada, hay que elucidar la construcción *krēênai dē kaì állōi.* Se explica por una elipsis del régimen directo que es *épos,* y que se saca del verbo anterior: «pronunciar y escuchar la palabra *(épos)*», así como de *eipeîn* en el verso siguiente. La construcción debe entenderse, por tanto: *krēênai (épos) állōi,* y se con-

vierte en simétrica exactamente de *krēenon kaì emoì épos* (Od. 20. 115). Podrá traducirse, por tanto: «Más que a ningún otro te hace falta hablar, prestar oído, ratificar *(krēênai)* incluso la palabra de otro, si su espíritu le incita a hablar por el bien.»

En la respuesta de Aquiles (9, 310), ἧπερ δὴ κρανέω τε καὶ τετελεσμένον ἔσται, están coordinados dos verbos: *kraínein* y *teleîn*. La traducción de P. Mazon: «Debo deciros brutalmente la cosa, cómo pretendo hacerla, cómo se hará», no valoriza la relación lógica entre *kraínein*, «hacer ejecutorio» y *teleîn*, «realizar». Nosotros traduciremos: «Debo decirte claramente mi propósito, tal como voy a confirmarlo y tal como se realizará.»

Después de la negativa de Aquiles a prestar ayuda a los aqueos: «¡Partamos! —dice Ajax—, no me parece que el cumplimiento de nuestro plan esté sancionado *(kranéesthai)* por este viaje» (9, 626). La embajada ante Aquiles no será seguida, por tanto, de ningún efecto. Ha fracasado.

Llegamos a una nueva etapa de este análisis considerando en la Odisea (5, 169) la oposición entre *noêsai* y *kraínein*. Calipso se compromete a hacer todo lo necesario para que Ulises vuelva a su casa «si place a los dioses, que me son superiores tanto en concebir *(noêsai)* como en efectuar *(krênai)*».

El hecho notable es el empleo absoluto de *kraínein* y que el acto de *kraínein* se cargue además a la cuenta de los dioses. Éstos «realizan», pero siempre en su esfera propia; jamás se dice *kraínein* de una realización humana individual. Desde este momento se asiste a un deslizamiento de sentido que va a dividir los empleos según la construcción del verbo. Tendrá la construcción transitiva, de la que ya hemos visto anteriormente ejemplos (sobre todo con *éldōr*), y la construcción intransitiva, que ahora hemos de ilustrar con algunos ejemplos.

Aparece ya en la Odisea y da a *kraínein* el sentido de «decidir por autoridad suprema». De ahí deriva que Alcinoo pueda decir: «doce reyes *kraínousi*» (8, 390) entre los feacios. Lo cual equivale a reinar, pero sin que ese verbo esté vinculado por necesidad al ejercicio de la función real. Significa siempre la capacidad de dar cumplimiento a una decisión de autoridad. Según Homero, la construcción intransitiva de *kraínein* sigue en el mismo sentido; por ejemplo, en Esquilo: *épraksan hōs ékranen*, «les ha ocurrido lo que Zeus ha decidido soberanamente» (Ag. 369); o también —testimonio particularmente interesante, por único en su género, de un texto epigráfico— en la fórmula del juramento de los efebos[1]: «Yo obedeceré a aquellos que ejerzan la autoridad *(tôn krainóntōn)* con sabiduría», aludiendo a los magistrados supremos de la ciudad.

La contrucción transitiva de *kraínein* en los trágicos se encuentra sobre todo en pasiva; sirve para enunciar las cosas efectuados por las grandes fuerzas soberanas: «Más de una vez mi madre me había predicho cómo se cumpliría *(kraínoito)* el porvenir» (Esquilo, *Prom.*, 211). —«No está determinado que la Moira deba cumplir *(krânai)* estas cosas» (*ibid.*, 592); —«La maldición de su padre Cronos se cumplirá *(kranthésetai)* entonces enteramente» (*ibid.*, 911); —«Así el voto unánime se ha realizado *(kékrantai)*, decidido por el pueblo» (*Supl.* 943).

A lo que se refiere el adjetivo negativo homérico *akráantos* (clas. *ákrantos*), «no-efectuado» (Il., 2, 138), ulteriormente «vano», es siempre a la acción de una potencia supraindividual. Tiene toda su fuerza en dos pasajes de la Odisea; en uno, se aplica a una profecía que no se efectúa (2, 202). El otro, es el célebre razonamiento sobre los sueños (19, 564). Aquí debemos recordar la distinción homérica entre el *ónar*, el sue-

---

[1] Texto descubierto y publicado por Louis Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, 1938, p. 302.

ño que no puede ser más que ilusión, y el «buen *húpar* que va a realizarse» (*ibid.*, 547). Los sueños tienen una realidad en su orden propio, independiente de la realidad humana. Es en el seno de este orden onírico donde hay que plantear la relación entre las dos variedades de sueños: unos (aquí dejaremos de lado los juegos de asonancias del texto griego) vienen por puertas de marfil, defraudan «aportando palabras *akráanta*»; los otros vienen por puertas de cuerno, éstos dan la sanción de realización *(kraínousi)* a cosas verdaderas *(étuma)*. El poder soberano de los sueños es la condición de su verdad, ya adquirida, sensible sólo a lo divino, y que el acontecer humano se encargará de confirmar. De este modo, los dos adjetivos se corresponden: *akráanta* designa las cosas que no recibirán ejecución, por oposición a *étuma*, las cosas que se revelarán como verdaderas.

Para completar esta revisión, he aquí ahora empleos más difíciles de *kraínein:* los tres ejemplos del *Himno homérico a Hermes*, que vamos a considerar uno tras otro. «Hermes eleva la voz tocando armoniosamente la cítara cuyo canto amable le acompaña y "celebrando" *(kraínon)* a los dioses inmortales, así como a la tierra tenebrosa» (v. 427). La traducción por «celebrar» adoptada por J. Humbert (ed. Budé) ha sido tomada en préstamo a los antiguos comentaristas. El empleo del verbo ha parecido tan diferente de los que Homero presenta, e incluso de los que se encuentran luego, que se ha considerado imposible la traducción habitual. Se han vuelto sobre una glosa de Hesiquio que traduce *kraínōn* por «honorante, celebrante» *(timôn, geraírōn)*. Es muy probable que la glosa se aplique a este pasaje; indica simplemente el apuro de los comentaristas antiguos ante un empleo tan aberrante en apariencia. Otros han pensado verter *kraínōn* por *apotelôn*, «realizando el canto hasta el final», cosa que es completamente artificial. En nuestra opinión, *kraínō* se define aquí como en la Odisea. El dios canta el origen de las cosas y por su canto «promueve a la existencia» a los dioses. Metáfora audaz, pero que concuerda con el papel de un poeta que es en sí mismo un dios. Un poeta hace existir; las cosas toman nacimiento en su canto. Este ejemplo, lejos de romper la historia del término, ilustra su continuidad.

Las condiciones textuales hacen que en el verso 559 el problema sea algo más complejo, pero sigue siendo de la misma naturaleza. El poeta alude a las Moîrai, a las Destinadas, investidas de un poder profético e institucional en el arte de la adivinación. Son las *Thriaí* (mujeres-abejas). Apolo niega a Hermes los secretos de su mántica, pero le ofrece las *Thriaí* que, siendo él niño, le enseñaron una parte de ese arte: «... tres vírgenes, hermanas por el nacimiento..., me enseñaron el arte adivinatorio que yo he ejercitado con mis bueyes; siendo niño aún, mi padre no se oponía a ello. De ese arte ellas toman su vuelo para ir por todas partes a alimentarse de cera haciendo que se realicen *(kraínousin)* todas las cosas. Cuando, alimentadas con miel rubia, están dominadas por un arrebato profético, consienten voluntariamente en decir la verdad; por el contrario, si están privadas del dulce alimento de los dioses, tratan luego de induciros a error. Yo te las otorgo de ahora en adelante» (trad. [francesa] J. Humbert).

Estas mujeres-abejas que, tomando vuelo, van a alimentarse de cera, luego *kraínousin hékasta*, no podrían «hacer que se realizaran todas las cosas». Ellas no tienen el poder, más que divino, que exigiría esta realización, sino solamente el don profético que es su única facultad. A partir de ese momento, el sentido de *kraínein* es aquí el mismo que en el pasaje anterior. Es el poder de convertir en efectivo, pero en el orden de la profecía. No «hacer que se realicen», sino «predecir» las cosas o, como se dice en la continuación (561), *alētheíēn agoreúein*, «decir la verdad», que explicita *kraínein*. La palabra profética llama a las cosas a la existencia. He aquí, por último, el

ejemplo más difícil, en el verso 529 del Himno. Apolo niega a Hermes ese don adivinatorio, privilegio exclusivo de Zeus, concedido únicamente a él, Apolo. Pero para no desesperar a Hermes, Apolo le concede ciertos poderes menores y un atributo descrito de la siguiente manera: «una varita maravillosa de opulencia y de riqueza, en oro y de triple hoja: ella te protejerá contra todo peligro haciendo que se cumplan *(epikraínousa)* los decretos favorables, palabras y actos, que yo declaro conocer de la boca de Zeus» (trad. [francesa] Humbert).

A decir verdad, el texto no es seguro: los manuscritos dan como complemento de *epikraínousa* el acusativo *theoús,* «dioses», que no ofrece ningún sentido, y que se ha corregido en *themoús,* «disposiciones, decretos». Mediante esta corrección, el verso se vuelve inteligible, y *epikraínein* encuentra el sentido que tiene en la epopeya. La varita «da sanción de realización» a los consejos que Apolo enuncia al recibirlos de la boca de Zeus, es decir, a sus oráculos. Tampoco aquí hay nada que nos obligue a interpretar *kraínein* de otro modo a como hemos hecho.

De este modo, podemos volver a tomar en conjunto la significación de *kraíno:* la idea primera es la de sancionar con autoridad la realización de un proyecto humano y con ello darle existencia. De ahí proceden los empleos a que hemos pasado revista: detener con autoridad una decisión política; ejercer la autoridad que sanciona y vuelve ejecutorias las decisiones tomadas; en general, estar investido de una autoridad ejecutiva.

Si buscamos ahora, en el punto de partida de esta significación una y constante, la relación de *kraínein* con *kára,* «cabeza», podemos considerarla de modo distinto a como se ha hecho. Es una sanción que se representa mediante un movimiento de la cabeza. La aprobación es pronunciada por el signo de cabeza divino (gr. *neúō,* latín *ad-, in-nuo, nutus*). En el *Himno homérico a Afrodita,* se lee en el verso 222: «... Zeus hizo una señal de la cabeza *(epéneuse)* y ratificó *(ekréēnen)* su deseo».

Lo haya buscado el poeta o no, se ha encargado de este modo de esclarecer lo que bien podría ser el sentido propio de *kraínō.* Y si más tarde Sófocles emplea *kraínein* para indicar el poder sobre un país (χραίνειν γᾶς, χώρας), vemos que este poder humano se define por el gesto que indica el asentimiento divino.

Es esta sanción divina, el signo de la cabeza del dios, lo que transfiere una palabra al orden de la realidad. Por este motivo, el poder real indicado por el verbo *kraínein,* procede del gesto por el que el dios da existencia a lo que, de otro modo, no sería más que palabra.

## CAPÍTULO 5

# EL HONOR Y LOS HONORES

*Sumario.* En griego, *géras* —cuya comparación con *gérōn*, «viejo», no es nada más que una etimología popular— es la parte de honor suplementaria, otorgada ocasionalmente al rey por sus súbditos, y distintiva de su dignidad.

Si la *timḗ*, como el *géras*, entra en el patrimonio del rey, si, como él, implica prestaciones materiales honoríficas, se distingue de ella como una dignidad permanente y de origen divino: designando el lote de honor real que los dioses reciben del destino y los hombres de Zeus, *timḗ* debe separarse del grupo del gr. *tínō*, «pagar», *poinḗ*, «rescate, castigo», cuya significación constante es de orden jurídico.

Los privilegios particulares de la realeza homérica son enunciados por cierto número de términos que se refieren *al honor* y *a los honores*. Forman parte de un vocabulario cuyos valores específicos están unidos a instituciones arcaicas y que hay que separar mediante un análisis textual.

Comenzamos este examen por una palabra que ocupa un lugar considerable en la epopeya: es la palabra *géras* (γέρας), ordinariamente traducida «honor», «parte de honor», «testimonio honorífico», y esta traducción parece desde luego concordar en todas partes.

El interés particular de esta palabra, independientemente de lo que nos enseña sobre las condiciones sociales, es que está explicada por una comparación etimológica que hace ley. Se enseña que *géras* está emparentado con *gérōn*, «viejo». Se define, por tanto, esta noción como un privilegio vinculado a la edad, como un honor rendido a los viejos; un derecho propio de cierta clase de edad más que de un rango social o de una función política.

Desde el punto de vista de la forma, *géras* es un neutro cuya antigüedad muestra su propia estructura. La forma en *-as* figura, en efecto, entre las más viejas de la categoría de neutros, como σέλας, χρέας, τέρας, que son especificadas es su función por el vocalismo radical *e* (que es propio de los antiguos neutros indoeuropeos) y por el sufijo *-as* con sus variaciones. También se ha propuesto que se reconozca *géras* en el micénico *ke-ra*.

De *géras* se ha sacado un adjetivo *gerarós* (γεραρός), de donde, a su vez, el verbo denominativo *geraírō* (γεραίρω), lo que supone una antigua forma, **gerar*, frente a *géras*, tema en *-s-*, confirmado por la forma negativa *agérastos* (ἀγέραστος). Así este neutro en *-as* colinda con un tema en *-ar*, según el viejo tipo de los neutros indoeuropeos.

El sentido de *géras* sale de ciertos empleos, sobre todo en el primer canto de la

Ilíada y especialmente en la parte central de ese primer canto. El *géras* es, precisamente, el objeto de una reivindicación que enfrenta a Agamenón y Aquiles.

La situación es conocida. El oráculo divino invita a Agamenón a devolver a Criseida, a la que tiene. Consiente en ello con una condición. «Pero entonces, sin demora, preparadme otra parte de honor *(géras)* para que no sea yo el único entre los argivos privado de esa parte *(agérastos)*; sería incorrecto. Y —todos lo veis— mi parte, la mía propia (ὅ μοι γέρας) se va a otra parte» (118-120). El *géras* está representado naturalmente aquí por la cautiva. Se trata de una parte de honor, pero, ¿en calidad de qué la ha recibido Agamenón?

Aquiles replica vivamente: «¿Cómo los magnánimos aqueos podrían darte semejante parte de honor? Que yo sepa, no tenemos tesoro común en reserva. Todo lo que hemos sacado del saqueo de las ciudades ha sido repartido: ¿cree él que las gentes lo devolverán de nuevo en masa?» (123-126).

El *géras* es, por tanto, un beneficio en especie, conferido por el conjunto de los miembros de un grupo social en virtud de un reparto durante una conquista de despojos (saqueo de una ciudad), por medio de una previa puesta en común de todo este botín del que precisamente se saca ese *géras*, parte del jefe.

Aquiles prosigue: «Deja, pues, esa mujer al dios, y nosotros los aqueos te la devolveremos triplicada y cuadriplicada, si Zeus nos concede un día asolar Troya» (127-129), es decir, si las condiciones son favorables a la concesión de un nuevo *géras*.

Luego la discusión continúa, Agamenón se enfada; es, pues, a casa de Aquiles, de Ajax o de Ulises adonde irá a tomar la parte de compensación.

Así pues, Agamenón, Ajax, Ulises, Aquiles, ésos son los héroes que tienen derecho al *géras*. Todos son *basilêes*, hombres de clase real.

El motivo se repetirá con frecuencia: *géras* es la palabra clave de todo el primer canto de la Ilíada. De ahí dependerá el curso de los acontecimientos que van a seguirse. A partir del momento en que Agamenón le ha arrebatado a Briseida, Aquiles, privado de su *géras*, se estima deshonrado, átimos (ἄτιμος): «Porque he aquí al hijo de Atreo, el poderoso príncipe Agamenón, que acaba de hacerme afrenta (ἠτίμησεν), me ha cogido, me retiene mi parte de honor *(géras)*; por sí mismo me ha despojado» (355-6). He ahí el origen del resentimiento de Aquiles, y más tarde Agamenón dirá que fue como golpeado por la locura el día en que privó a Aquiles de su *géras*.

En el canto 9, verso 334, se precisan las condiciones de esta atribución. Es siempre Agamenón el que distribuía a los ἀριστῆεσσι y a los βασιλεῦσι, a los señores y a los reyes, su *géras*, su parte de honor.

Aquiles interpela, además, al troyano Eneas que avanza contra él: «¿Qué razón te empuja a afrentarme? ¿Esperas reinar sobre los troyanos y obtener el rango que tiene Príamo? Incluso si me mataras, Príamo no pondría en tus manos su *géras*. Tiene hijos, no es tan tonto. A menos que los troyanos te hayan atribuido ya un *témenos* en caso de que me mates» (Il. 20, 178 y ss.).

El *géras* puede ser atribuido como recompensa de una hazaña; comporta una realeza efectiva como la que, según dice Aquiles, Eneas espera que le ha de ser conferida por el soberano en ejercicio, Príamo. Esta prerrogativa es, o puede ser, hereditaria, según la alusión a los hijos de Príamo. La concesión de este *géras* puede acompañarse de una atribución de terreno *(témenos)*, pero son dos cosas independientes.

Durante la toma de Troya, Neoptolemo se distingue por su valor; recibe en consecuencia su parte *(moîra)* —a la que tienen derecho todos los guerreros— y además un hermoso *géras*. La naturaleza de ese *géras* no se especifica; puede pensarse que es una mujer, como Criseida en el canto I de la *Ilíada*, o como Eurimedusa, atribuida en *gé-*

*ras* al rey Alcinoo, y de la que éste había hecho su camarera en su palacio de Feacia (Od. 7, 10-11).

En el canto 4 de la Odisea, se ve a Menelao, que es rey, ofrecer a sus huéspedes, por debajo de las viandas que se les ha servido (57-59), su propio *géras,* el lomo (νῶτα) de un buey, atribución suplementaria de carne (v. 65-66).

Cuando Ulises, en los infiernos, se informa de su hacienda, de la suerte presente de su familia, pregunta qué ha sido de su *géras:* «Dime qué ha sido de mi padre y de mi hijo, ¿tienen aún mi *géras*?» (Od. 11, 174 y ss.). Se le responde: «Nadie tiene tu *géras,* pero Telémaco administra tus *teménea.*» Las dos nociones no están unidas: el *témenos* es distinto del *géras,* privilegio de la dignidad real. Por eso, al desposar a Penélope, cada pretendiente desea obtener el *géras,* el patrimonio real de Ulises.

Estos ejemplos permiten ver lo que representa *géras.* Se trata, en principio, de prestaciones extraordinarias reservadas por derecho al rey, sobre todo, una parte especial del botín, y ventajas materiales procuradas por el pueblo: puesto de honor, atribución de las carnes más hermosas, de copas de vino. Escuchemos a Sarpedón, rey de Licia, enumerar los privilegios reales (Il., 12, 310 y ss.): «¿por qué somos honrados con tantos privilegios, puesto de honor, viandas, copas de vino? ¿Por qué todos nos honran como a dioses? ¿Por qué gozamos de una gran atribución de terreno *(témenos méga)...*? ¿Nuestro deber no es, por eso, combatir en la primera fila para que se diga de nosotros: «No son gentes sin gloria nuestros reyes..., sino gentes valientes que combaten en la primera fila?»

No son éstas palabras imaginadas por poetas. Tocamos realidades de instituciones, cuya memoria guardan los historiadores. Tucídides (I, 13), hablando de la Grecia primitiva, dice en una fórmula lapidaria: «realezas hereditarias que comportan *géra* determinados». Los *gera* forman, por tanto, parte de la definición de la *basileía,* de la realeza.

Herodoto (VI, 56 y ss.) da una relación detallada de los privilegios de los reyes en la antigua Esparta. Tienen dos sacerdotes, el derecho de llevar la guerra donde les place; en el campo, todo el ganado que quieren, las pieles y los lomos (νῶτα, cfr. anteriormente, Od., 4, 65) de los animales que se inmola.

Más larga aún es la enumeración de sus derechos en tiempos de paz: el primer puesto en los banquetes públicos, las primicias de todas las cosas, una ración doble de la de los demás invitados (cada término parece estar hecho para ilustrar un texto homérico); tienen derecho a una concesión de víctimas para los sacrificios. En los juegos tienen el puesto de honor (cfr. anteriormente, Il., 12, 331); cuando no aparecen en la comida pública, se les lleva su parte, pero esta parte es doble si asisten; conservan los oráculos que se hacen, etc.

A su vez, estos testimonios históricos pueden arrojar alguna luz sobre una pasaje del *Himno homérico a Hermes* (versos 128-129). Se trata de un sacrificio que hace Hermes siendo niño. Ha cogido las vacas del rebaño y sacrifica dos; las traspasa con un espetón, las asa, las extiende. Luego divide las carnes en doce partes que sortea, y además «añade a cada *moîra* un *géras*».

Anteriormente Hermes había adornado los carros: σάρχας... χαὶ νῶτα γεράσμια (v. 122); pongamos cuidado en esta expresión: *nôta gerásmia,* «el lomo que constituye el trozo del rey»; es siempre el lomo lo que se ofrece como *géras* en los festines.

Así, a cada una de las doce partes, Hermes añade un trozo de *nôta* que, por definición, sirven de *géras.* Como no quiere cometer ninguna falta, hace esto doce veces; ofrece a cada uno de los dioses el *géras* que debía corresponder a uno solo. El término es aquí muy concreto, es un «privilegio de carne».

La definición a la que llegamos parece bastante unitaria y comporta en todas partes los rasgos que sucesivamente hemos recogido en los textos. Ahora ya estamos en condiciones de abordar el problema de la etimología y de la relación de *géras* con *gérōn,* «viejo».

Esta comparación fue propuesta por Osthoff en 1906 [1] y admitida luego en todas partes. Osthoff partió de una fórmula homérica: τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων, que aparece dos veces en la Ilíada (4, 323; 9, 422), de donde parece resultar que el *géras* pertenece en propiedad a los viejos «gérontes». Esto sería ilustración de una etimología que parece imponer la forma misma de las palabras. Pero, ¿qué significa exactamente esta expresión? Leámosla en su contexto.

En 4, 323, Néstor declara: «soy demasiado viejo para combatir, pero no obstante sigo estando todavía entre los guerreros a fin de guiarles con mi consejo y mi voz: éste es el *géras* de los viejos, su privilegio».

En otro ejemplo (9, 422), Aquiles despide en estos términos a los venerables enviados de Agamenón: «Id, decid mi mensaje a los jefes de los aqueos, porque tal es el privilegio *(géras)* de los viejos».

Esta expresión que Osthoff ha juzgado tan reveladora se refiere a un simple empleo metafórico en el que *géras* desborda su valor específico: hacer oír un consejo, intervenir para reconciliar a los poderosos, es el *géras* de los viejos, el privilegio de aquellos a quienes la edad ha apartado de los combates. No hay nada que extraer de ahí por lo que a etimología se refiere. Podemos convencernos mediante otra fórmula de igual estructura, que se lee seis veces y no ya dos, y que Osthoff ha ignorado: τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων, «tal es el privilegio de los *muertos*»: que a los muertos se les haga ofrendas ése es el privilegio *(géras)* que les corresponde. A nadie se le ocurriría concluir de ahí que el *géras* tiene relación alguna con la muerte.

Así, no hay nada que emparente *géras,* «privilegio», con *gérōn,* «viejo». La fórmula, en que estos dos términos se encuentran próximos, no plantea ninguna relación de etimología entre ellos. Por otra parte, en ninguna parte se ve que el *géras* sea el privilegio de los viejos. Desde luego, la vejez está rodeada de respeto: los viejos forman el consejo de los ancianos, el senado; pero jamás le son rendidos los honores reales, jamás un viejo recibe un privilegio real, un *géras* en el sentido preciso del término. Osthoff ha sido víctima de una etimología popular, que la preocupación de explicarlo todo ha sugerido a los comentaristas antiguos de la Ilíada: *geraiós* (γεραιός), «viejo» viene de *géras* porque los viejos, *gérontes,* son *geraioí,* «dignos de honor y de respeto».

Estas fantasías de escoliastas quedan ya refutadas por las formas en cuestión. Porque frente a *géras* (γέρας), «privilegio», hay otra palabra en *-as: gêras* (γῆρας), «vejez», que tiene el vocalismo del aoristo *égēra* (ἔγηρα). Entonces, una de dos, o bien *gêras,* «vejez», es una forma de grado largo antiguo y sólo se la puede concebir entonces si *géras,* «privilegio», viene de la misma raíz, o bien el grado largo de *gêras,* «vejez», ha sido tomado al tema del aoristo del verbo «envejecer», y es la prueba que diferenciaría a *gêras,* «vejez», de *géras,* «privilegio». Todo confirma que hay que tener por distintos estos términos, entre los cuales no se había observado ninguna relación.

Se sabe, además, que *gérōn,* «viejo», y *gêras,* «vejez», están en relación etimológica con el sánscrito *jarati,* «volverse decrépito», *jarant-,* viejo»; avéstico *zarvan,* «ve-

[1] *Indogermanische Forschungen,* XIX, 1906, pp. 217 y ss.

jez». Las formas derivadas de esta raíz no indican nada más que la decrepitud física y jamás están unidas a la noción de honor: como puede juzgarse por la expresión homérica *sákos gérōn* (Od., 22, 184), que designa un escudo viejo, usado, decrépito.

Esta comparación entre *géras* y *gérōn* tendrá que ser dejada a un lado, por tanto. Liberado de un parentesco etimológico que lo falseaba, el término *géras* vuelve a alcanzar su valor y su antigüedad. Designa una de las prerrogativas reales, una prestación debida al *basileús* y constitutiva de su dignidad. Aquiles no es ya él mismo, pierde su rango si se le quita su *géras*.

Así se caracteriza en la sociedad homérica esta noción. Aunque ya no podemos encontrar su prehistoria indoeuropea, al menos estamos seguros de que la institución pertenece a la forma más antigua de realeza en Grecia.

En el vocabulario que estudiamos, muchas palabras no parecen remitirse a instituciones. Parecen no tener más que una significación general. Sólo algunas modalidades del empleo pueden revelar su carácter institucional.

Mientras que *géras* se encuentra sobre todo en poesía y queda limitado a la fase antigua de la lengua, la palabra *timḗ* (τιμή) que ahora consideraremos, se conoce en toda época y en todos los géneros. El puesto que ocupa en la lengua se mide ya en un número de formas que pertenecen a la misma familia. Además, es una palabra tan clara, tan constantemente empleada, que parecería suficiente recordar que *timḗ*, «honor, dignidad» (de ahí deriva el verbo *timáō*) es el abstracto de un verbo antiguo *tíō* (τίω), «honrar».

En realidad, *timḗ* es uno de los términos más específicos de ciertas condiciones sociales. Hay que analizarlo todavía y, para dar al problema todo su alcance, se considerará primero el conjunto etimológico al que está unido *timḗ*. Constituye una gran familia, lo bastante vasta y diversa para que las relaciones entre las formas creen a veces dificultades. Recordemos las principales: además de *tíō, timáō, átimos,* «privado de *timḗ*», etc., hay que citar el grupo de *tíno* (τίνω), «pagar»; *tínumai* (τίνυμαι), «hacer pagar, hacer expiar»; *tísis,* (τίσις), «castigo, venganza»; *átitos* (ἄτιτος), «no pagado, impune», etc. Como se ve, estos términos son relativos al pago de una deuda, a la compensación de una fechoría. Están emparentados también *poinḗ,* (ποινή), deuda que se debe pagar para reparar un crimen, y en latín *poena, punire*.

Fuera del griego se registra el sánscrito *cāyate,* «pagar, hacer pagar, punir, castigar»; *cāyati,* «respetar»; *cāyu,* «respetuoso»; avéstico, *kāy-, čikay-,* «castigar»; *kaēθā, kaēnā,* «venganza, odio», este último correspondiente del griego *poinḗ*.

Así se presenta en indoiranio y en griego este conjunto de formas que, materialmente, se organizan a partir de una raíz *$*k^wei$-*.

Pero la disparidad de sentidos crea una dificultad: ¿predomina la noción de «castigar» o la de «honrar»? ¿De «obtener castigo, sacar venganza» se puede pasar a la idea de «honrar, hacer honor»? Sólo por una relación bastante vaga se llegaría a unificar las dos significaciones. Hace ya mucho tiempo, también W. Schulze, en sus *Quaestiones epicae* (1892), propuso separar dos familias etimológicas.

Habría una forma en *ē*, *$*k^w\bar{e}i$-*, de donde *tíō, timḗ,* y las formas sánscritas con el sentido de «respeto», y una forma en *e*, *$*k^wei$-*, de donde *tínō, tínumai, tísis,* y las formas sánscritas con el sentido de «castigar», etc.

En general, no se suele tomar una posición clara ante esta alternativa. A Schulze corresponde el mérito de haber subrayado la dificultad de un origen único y ha proporcionado el medio de remediarla. La cuestión consiste en saber si el sentido de *timḗ*

y de las palabras emparentadas recomienda o impide una comparación con la familia de *poiné*. No basta con precisar la definición por relación a los términos de sentido próximo. Escogeremos algunos ejemplos entre los más explícitos.

En primer lugar, volvamos al pasaje en que *géras* y *timé* están asociados como dos conceptos conexos; es la querella de Agamenón y de Aquiles en el primer canto de la Ilíada. Cuando Agamenón trata de quitarle su parte de botín, Aquiles le suelta este reproche: «Yo no tenía ningún interés personal en venir aquí. Es a ti a quien hemos seguido para agradarte, para ganarte una *timé* (τιμὴν αρνύμενοι) (v. 159), a ti y a Menelao, contra los troyanos.»

La traducción de *timé* por «recompensa» (P. Mazon) es impropia; no se ve con qué podría ser recompensado Agamenón y cómo recibiría una recompensa de aquellos mismos a los que iba a vencer. Se trata de la parte de honor y de ventajas materiales que los hombres otorgan a un personaje, en virtud de su dignidad, de su condición. Agamenón responde: «Vete, si el corazón te lo dice. Hay muchos otros a mi lado que me concederán la *timé (timésousi)* y, y el primero, el prudente Zeus.» (174 y ss.). Ahí tenemos un rasgo importante: la consideración de que los hombres —y también los dioses— le concederán esa *timé* que es, por tanto, patrimonio de la condición real: conferida por los hombres y los dioses, comprende a la vez miramientos, manifestaciones de respeto y también ventajas materiales.

Esta definición puede completarse con muchos otros testimonios. Cuando trata de calmar la querella, Néstor le dice a Agamenón: «Deja (a Aquiles) el *géras* que los aqueos le han atribuido», y a Aquiles: «no diputes con un rey. El rey a quien Zeus ha otorgado el *kûdos*, "gloria" (véase más abajo, cap. 6), no tiene que repartir la *timé*. Tú eres fuerte, una diosa fue tu madre; pero él es superior, porque manda a más hombres» (276 y ss.). Aquí aparece una diferencia importante entre el *géras* y la *timé*: son los hombres quienes asignan un *géras*, pero la *timé* es conferida por el destino: forma parte de la suerte personal. Un texto como Ilíada (15, 189) lo confirma. Los tres hijos de Cronos, Zeus, Poseidón, Hades, se han repartido todo: el mundo ha sido dividido en tres y cada uno ha tenido en suerte su *timé* obtenida por el sorteo *(élakhen)*. De este modo, tanto entre los dioses como entre los hombres, es el sorteo el que decidirá la atribución de la *timé*, y los términos clave, *moîra* y *lakheîn*, son la prueba en este caso. Por tanto, nadie puede poner en cuestión la legitimidad de este patrimonio.

Si quedara alguna duda sobre la relación entre la *timé* y el poder real, sería disipada por Il., 6, 193. El rey de Licia, queriendo retener a Belerofonte, le da a su hija y «la mitad de toda su *timé* real» *(timêes basilēídos hḗmisu pásēs)*. En un pasaje ya citado (a propósito de *géras*), Aquiles se burla de Eneas, que camina hacia él: «¿Esperas que este combate te dé el derecho a reinar sobre los troyanos con la *timé* de Príamo? (Il., 20, 180 y ss.) —la expresión asocia la *timé* al ejercicio del poder real—. Y son muchos reyes *(basilêes)* los que cuentan, en el número de sus privilegios, esos *timaí:* puestos de honor, precedencias, carnes abundantes y copas llenas (Il., 12, 310). Y no sólo el honor, también hay ventajas sustanciales unidas a la condición de *basileús*, otorgadas por el sorteo. ¿Cuál es, pues, el origen de la *timé*? El poeta lo dice en términos expresos: «La *timé* (del rey) viene de Zeus, y Zeus siente amistad por él» (Il., 2, 197). La *timé* es de origen divino. Esta afirmación puede encontrarse también en otros lugares. Hay que observar además que los verbos que rigen *timé* son verbos de don: διδόναι, «dar»; ὀπάζειν, «otorgar»; φέρειν, «conferir», o de retirada: se ha privado a Aquiles de una parte de su *timé* quitándole su cautiva. Esta noción de *timé* se define como una dignidad de origen divino, conferido por sorteo a un personaje real,

y que no sólo comprende el poder, sino privilegios de respeto y rentas personales. La *timḗ* se distingue, por tanto, del *géras,* prestación material y ocasional que los hombres otorgan al soberano o a un héroe.

¿Hay una significación religiosa de *timḗ*? A menudo suele afirmarse, alegando un pasaje del *Himno homérico a Hermes* (verso 172), en el que *timḗ* está vinculado a *hosíē* (ὁσίη). Ése es el único ejemplo en los poemas homéricos que parece sugerir este valor de *timḗ*.

Hermes responde a su madre, que le riñe, que no tiene deseos de permanecer de este modo, oscuro y despreciado. Más vale vivir con los inmortales, antes que pudrirse en casa en un antro oscuro, y añade: «Por tanto, en punto a honores *(timē̂s),* yo tendré —voy a conseguirlo— los mismos privilegios sagrados *(tē̂s hosíēs)* que Apolo» (trad. [francesa] Humbert).

Así, ¿habría una relación entre *timḗ* y *hosíē* como privilegios sagrados, lo cual haría de la *timḗ* el privilegio de un dios? El sentido de la palabra sobrepasaría entonces todo lo que hasta aquí se ha leído. No designaría solamente los miramientos que tienen por un personaje poderoso.

Pero, ¿es ese el sentido de *hosíē*? En otro pasaje del himno, Hermes, que desea que los ruegos que ha formulado se cumplan, reconoce en Apolo todo cuanto ha pedido para sí mismo: consideración, honor, ventajas de todas clases. «Tú eres el primero, tú te sientas entre los inmortales, Zeus te tiene afecto ἐκ πάσης ὁσίης (470) —esto no es más que *justicia*— y te ha concedido dones esplendentes.»

La traducción de *hosíēs* por «justicia» (Humbert), término desprovisto de valor religioso, podría sorprender. Más abajo (libro 3, cap. 1) en el estudio consagrado a *hósios,* se verá que este adjetivo no es el equivalente de *hierós:* se opone a *hierós* como lo «profano» a lo «sagrado».

Por tanto, el primer pasaje del Himno a Hermes (173 y ss.), debe entenderse de la siguiente manera: «respecto a la *timḗ,* también yo quiero tener derecho a esa *hosíē* de que goza Apolo». Se trata de ventajas profanas y no de un privilegio sagrado. La mejor prueba de ello nos la aporta la continuación: «... si mi padre no me las concede, yo me haré Príncipe de los Bandidos. Si se me castiga, iré a Pitio y me llevaré la trébede, el oro, los calderos». Éstas son las ventajas de que goza un dios fuera del dominio de lo sagrado. No ha lugar a dar aquí a *timḗ* un sentido particular. La palabra está tomada en su acepción ordinaria, y no denota ninguna noción religiosa.

Pasamos ahora al examen de la otra mitad del problema. La noción que está en juego es la que expresan *tínumai, tísis* y *poinḗ* con las formas correspondientes en otras lenguas, y que pueden describirse como: «hacer pagar una prima, exigir el precio de una fechoría y especialmente de un crimen capital». ¿Tiene alguna relación con *timḗ*?

En primer lugar, consideremos las formas mismas, y la diferencia en el vocalismo radical. Tenemos, por un lado, τῑμή, τίω; por otro, τί̆νυμι (= τεινυ-, cfr. ἀποτεινύτω en el siglo V en Creta). La diferencia formal da cuenta de la distancia que separa las nociones.

Se ha sostenido que, en un pasaje homérico, *timḗ* es el equivalente de *poinḗ*. Sobre este texto se apoyan para afirmar el parentesco de las dos familias léxicas. Releámoslo. Agamenón enuncia el pacto solemne que va a unir a aqueos y troyanos y pide a todos los dioses que le sirvan de testigos: «Si es Alejandro quien mata a Menelao, que él solo tenga a Helena y todos los tesoros; nosotros nos iremos en nuestras naves marinas. Pero si, por el contrario, es el rubio Menelao el que mata a Alejandro, entonces los troyanos deberán devolvernos a Helena y todos los tesoros y dar a los argivos una

recompensa *(timèn apotínemen)* decente que aproveche a las generaciones futuras. Y si Príamo y el hijo de Príamo se niegan a dárnosla *(timèn tínein),* entonces seré yo quien combata para obtener satisfacción *(poiné)* y no dejaré el lugar hasta haber llevado la guerra hasta el fin.» (Il., 3, 275 y ss., trad. Mazon).

Se ha querido leer ahí una relación etimológica entre *tínō, apotínō,* «pagar», y *timé,* por un lado, y una equivalencia entre *timé* y *poiné,* por otro.

De hecho, ninguna de las dos relaciones resiste el examen. El pacto prevé que, en caso de victoria de Menelao, los troyanos devolverán a Helena y todos los tesoros y que, además, pagarán la *timé* a Agamenón y a los argivos. Ahí tenemos un tributo que sobrepasa la simple devolución de bienes: implica el reconocimiento del poder real y la atribución de honor que lo acompaña. Debido a ello y en las condiciones en que es concluido el pacto, la *timé* se encuentra asimilada a un pago que los troyanos efectuarán además de los bienes que han de devolver. Sólo por casualidad, y en este único ejemplo, *timé* está asociado al verbo «pagar en la misma moneda»; no se sigue de ello que el poeta haya concebido *timé* como un correlato morfológico de *apotínō.* Todo lo contrario, este texto muestra claramente la distancia entre *timé* y *poiné.* Si los troyanos niegan la *timé,* entonces Agamenón tendrá base para combatir por la obtención de una *poiné.* Eso es totalmente distinto: la *poiné* es el castigo y la reparación debidos por la violación del juramento.

Las formas comparables, fuera del griego, son, asimismo, extrañas a la idea de consideración o de honor y se refieren todas ellas al castigo: es el caso del latín *poena,* término del derecho criminal, préstamo antiguo de la forma griega *poiná.* Es evidente que *poena, punire,* no tienen nada en común con la noción de *honos.* En avéstico el verbo *kāy-,* los derivados *kaēnā, kaēθa-* se refieren a la idea de sacar venganza, obtener reparación de un delito, de una injuria. Ningún término de este grupo responde en avéstico al sánscrito *cāyati,* «respetar».

En resumen, fuera del griego, con el sentido de «honrar» no podemos comparar más que algunas formas indias, el verbo *cāya-* y el adjetivo *cāyu-,* «respetuoso».

Sin embargo, hubo en griego contactos secundarios entre las dos familias, de donde resulta, sobre todo, *timōreîn,* «llevar ayuda, ayudar, castigar»; *timōros,* «protector, vengador»; literalmente «aquel que vela por la *timé*» *(tima-oros);* es una mezcla de dos nociones. Asimismo, las formas más antiguas de *tínō, tinúō,* parecen haber tomado el vocalismo *i* de *timé,* como lo indica la fluctuación entre ι y ει, atestiguado dialectalmente[2].

[2] Véase sobre el detalle de las cuestiones de vocalismo y de cantidad, SCHWYZER, *Griechische Grammatik,* I, p. 697 y n. 4.

## CAPÍTULO 6

# EL PODER MÁGICO

*Sumario. Kûdos,* término casi exclusivamente épico, del que toda la tradición, antigua y moderna, hace un sinónimo de *kléos,* «gloria», tiene, por el contrario, un sentido muy específico: designa un poder mágico irresistible, patrimonio de los dioses que ocasionalmente lo conceden al héroe por ellos elegido y aseguran así su triunfo. *Kûdos arésthai* es propiamente, hablando de un guerrero, «arrebatar (a los dioses) el *kûdos*», y, por consiguiente, provisto de este talismán, cubrirse de gloria.

Entre *kûdos* comprendido de esta manera y el a. eslavo *čudo,* «milagro, maravilla», no puede sorprender la correspondencia formal; la noción, común a los dos términos, de «fuerza sobrenatural», la hace plenamente inteligible.

Cuando se estudia este vocabulario, hay que estar atento a las relaciones que se establecen entre los términos. Cada uno de ellos, considerado a sí mismo, no siempre parece significativo, pero se aclara en sus relaciones. Entonces se observan ciertas determinaciones que revelan su sentido pleno y hacen aparecer un nuevo valor. En Homero hay que leer a veces un largo fragmento seguido para captar valores que se incluyen sutilmente: un término importante puede, por las relaciones en que está inmerso, arrojar luz sobre términos que llaman menos la atención.

Después de *géras,* de *timḗ,* veamos ahora otra noción que se vincula a ellas y que es también notable: la de *kûdos* (κῦδος). De este neutro, uniformemente traducido por «gloria», y de sus derivados nominales y verbales, *kudrós, kudálimos, kudánō, kudaínō, kudiáneira,* etc., tenemos varios centenares de ejemplos en Homero.

Este sentido tradicional de «gloria» que parece exigido por el contexto en ciertos pasajes, nos fue dado ya por los comentaristas antiguos. Está fijado desde la antigüedad, pertenece a la herencia humanista.

Hay que decir, sin embargo, que nuestro conocimiento del vocabulario homérico está aún en mantillas. Hemos recibido de la antigüedad un sistema de interpretación al que continuamos ateniéndonos y que marca nuestros léxicos y nuestras traducciones. Mientras que se ha empleado un esfuerzo considerable en restaurar un texto seguro, y en definir las características dialectales de la lengua épica, nuestras interpretaciones siguen siendo, en gran medida, las de una época en que las convenciones estéticas primaban sobre el cuidado de la exactitud. Cuanto mejor se estudian los textos homéricos, mejor se percibe la distancia entre la naturaleza real de los conceptos y la imagen que de ellos da la tradición escolar.

A este respecto, ciertos estudios recientes no señalan ningún progreso real; así, la tesis doctoral de Greindl, constituida por el estudio de cinco palabras griegas, *kléos, kûdos, timḗ, phátis, dóxa* (Munich, 1938), reúne cómodamente los datos, pero, en lo

esencial, es un estudio literario, psicológico. El autor estima que *kûdos* designa la apariencia majestuosa y también una ventaja en los combates que equivale a la victoria: el sentido sería, por tanto, «*Ruhm*, gloria, autoridad»; lo cual equivale a la traducción unánimemente admitida.

Hay, sin embargo, una razón para que *kûdos* no signifique «gloria»; es que la «gloria» encuentra su expresión en Homero con *kléos*. Estamos seguros de que el concepto de *kléos* es uno de los más antiguos y constantes del mundo indoeuropeo: el védico *śravas*, el avéstico *sravah-* son sus paralelos exactos y tienen el mismo sentido. Además, la lengua poética conserva en griego y en védico una misma expresión formularia: hom. *kléwos áphthiton*, ved. *śravas akṣitam*, «gloria imperecedera», que designa la recompensa suprema del guerrero, esa «gloria imperecedera» que el héroe indoeuropeo desea por encima de todo, por la que daría su vida. Tenemos ahí uno de los testimonios, bastante raros, de donde puede inferirse la existencia, si no de una lengua épica, al menos de expresiones poéticas consagradas desde el indoeuropeo común.

Esto hace improbable para *kûdos* el sentido de «gloria». En la terminología épica, y hemos de convencernos de ello, los términos mayores son todos ellos específicos y no conocen sinonimia. A priori, *kléos*, «gloria», y *kûdos* no son equivalentes, y de hecho, como se verá, *kûdos* no significa nunca «gloria». Esta traducción, unánimente admitida, debe ser rechazada. No hay siquiera relación particular entre las dos nociones. Sus calificaciones respectivas difieren en número y en naturaleza. Mientras que de *kléos* se dice *esthlón*, «hermoso», *méga*, «grande» (con los grados *meîzon* y *mégiston*, «más, muy grande»); *eurú*, «amplio», *ásbeston*, inextinguible»; *áphthiton*, «imperecedera»; *hupouránion*, «sub-celeste», que implica un plural *kléa*, y determinantes («gloria de los hombres», etc.), que favorece la hipérbole («su gloria que se eleva hasta el cielo»), no se encuentra para *kûdos* más que dos epítetos: *méga*, «grande», *hupérteron*, «superior», y una sola vez *áspeton*, «inmenso»; no tiene plural, nunca está en sintagma de determinación y no implica descripción alguna. Semejantes diferencias hacen presentir ya que *kûdos* es un concepto distinto que debe ser definido por sí mismo.

El sentido de *kûdos* no es, por tanto, el de «gloria», que nuestros diccionarios y comentaristas enseñan. Tenemos que encontrarlo guiándonos exclusivamente por los contextos y sacando únicamente de los empleos los elementos de la definición. También esta vez la exégesis tradicional de Homero debe ser revisada de arriba abajo.

Las construcciones de *kûdos* no tienen gran variedad. A excepción de la fórmula *kúdeï gaíōn*, donde el dativo-locativo *kúdei* está unido a un sintagma único en la forma participial también única *gaíōn*, el nominativo acusativo *kûdos* es el único caso empleado. Pero los empleos, más de sesenta en total, se reparten en dos grandes grupos. En uno, *kûdos* es régimen de un verbo, «dar», cuyo sujeto gramatical es un nombre de divinidad; en el otro, *kûdos* es régimen de un verbo, «ganar», cuyo sujeto gramatical es un nombre de hombre. Hay que analizarlos por separado.

En la primera categoría de empleo, el *kûdos* designa algo que el dios «da» *(dídōsi, opázei)*, «ofrece» *(orégei)* o, por el contrario, quita *(apēúrā)*. El don del *kûdos* asegura el triunfo de aquel que lo recibe: en el combate el poseedor del *kûdos* es victorioso sin que nunca deje de serlo. He ahí el carácter fundamental de *kûdos*: actúa como un *talismán de supremacía*. Decimos un talismán, porque la atribución del *kûdos* por el dios procura una ventaja instantánea e irresistible, a la manera de un poder mágico, y

el dios lo concede tan pronto a uno como a otro, según su gusto, y siempre para dar la ventaja en el momento decisivo de un combate o de una rivalidad.

La diosa Atenea para favorecer a Diomedes en la carrera de carros, rompe la yunta de su competidor Eumelos, que rueda por tierra, y de esta forma Diomedes le pasa, porque «Atenea ha llenado sus caballos de ardor y ha puesto en él el *kûdos (ep' autôi kûdos éthēke).* Inmediatamente, los demás comprenden de dónde le viene a Diomedes esa ventaja y saben que no podrían disputársela. Detrás de él, Antíloco, al tiempo que aviva a sus caballos, le dice: «No os pido que luchéis contra los de Diomedes, a quien Atenea acaba de dar la velocidad, y ha puesto en él el *kûdos* (la misma fórmula.») (Il. 23, 400-406). Todo está claro: cuando un dios ha dado el *kûdos* a un hombre, éste tiene seguro el triunfo, y sus adversarios o sus rivales saben que es vano oponerse a él (cfr., además, 5, 225). Por eso Aquiles, en el momento en que Patroclo va a enfrentarse en su lugar con Héctor, suplica a Zeus: «¡Envíale el *kûdos* y fortalece su corazón!» (16, 241). Es también la plegaria de Néstor: Aquiles no debe obstinarse contra Agamenón, «puesto que la *timé* no ha sido jamás igual para un rey porta-cetro, a quien Zeus ha dado el *kûdos*» (1, 279). Cuando Héctor es perseguido y amenazado de cerca por el carro de Diomedes y Néstor, Zeus truena violentamente ante ellos. Néstor asustado advierte al punto a su compañero: «No nos queda más que volver grupas y huir. ¿No ves que hoy Zeus concede el *kûdos* a nuestro adversario? Mañana nos lo dará a nosotros, si quiere.» Sin embargo, Diomedes aguanta: ¿no va a incurrir en el reproche de cobardía? Contra la opinión de Néstor, persiste en querer enfrentarse a Héctor. Entonces Zeus truena tres veces «presagiando a los troyanos su revancha», y Héctor exulta de alegría: «Veo que Zeus me promete la victoria y un gran *kûdos*, y a los dánaos, la ruina» (8, 140-160). Se lanza, pues, y presiona irresistiblemente sobre los dánaos «puesto que Zeus le ha dado el *kûdos*» (*ibid.*, 216). Ante el peligro, Agamenón estimula con apelaciones y sarcasmos el valor de sus guerreros y se dirige a Zeus: «¿Has cegado alguna vez de este modo a uno de los reyes todopoderosos quitándole el gran *kûdos*?» (*ibid.*, 237).

En este largo episodio, jalonado de empleos característicos, una nueva condición se añade a la definición del *kûdos*. Ya sabemos que este atributo emana de un dios, que es concedido a un dios o a un héroe y que le confiere la victoria. Pero, ¿cómo sabe éste, en la confusión de la pelea, que el dios acaba de otorgarle el *kûdos* y cómo también su adversario se da cuenta? Uno y otro son informados por un signo prodigioso, que manifiesta la elección divina. Es el trueno que estalla y redobla en medio del combate; es el carro de un rival que se rompe en plena carrera; es la cuerda del arco que se rompe en manos de Teucros cuando apunta a Héctor, y la flecha que se pierde lejos del blanco; y Héctor no se engaña, Zeus está de su parte: «Sí, he visto con mis ojos las flechas de un héroe perderse bajo la acción de Zeus. Fácil de reconocer es la ayuda de Zeus a los hombres, sea que ofrezca a unos un *kûdos* superior, o que debilite a los otros negándose a ayudarles. Ahora, he aquí que debilita el ardor de los argivos y que viene a apoyarnos» (15, 488 y ss.). De ahí sale el sentido de *kûdos hupérteron.* Mientras Zeus no interviene, las fuerzas están equilibradas: «Los troyanos y los aqueos luchan para ver a quién Zeus padre ofrecerá el *kûdos*» (5, 33); es en el momento del mayor peligro para Héctor, cuando Zeus hace inclinarse la balanza en su favor dándole un *kûdos* superior (12, 437). Esta imagen inspira, bajo otras formas, la relación de las fuerzas enfrentadas: cuando Zeus ha dado el *kûdos* a aquel al que favorece, el adversario es abocado de pronto a la derrota y lo sabe: los troyanos se lanzan «ejecutando la orden de Zeus»; el jefe de los dioses «estimula grandemente

su corazón y arroja un encanto en el corazón de los argivos, negándoles el *kûdos,* mientras que excita a sus adversarios. Porque es a Héctor a quien él desea ofrecer el *kûdos*» (15, 593 y ss.).

La virtud del *kûdos* es temporal. Zeus o Atenea lo otorgan para que un héroe triunfe en el momento del combate o lleve su ventaja hasta un punto dado: le dan «el *kûdos* de matar» (5, 260; 17, 453, expresión comparable al «*krátos* de matar», 11, 192, 207). Es siempre para el momento y según las fluctuaciones de la batalla cuando uno u otro de los adversarios recibe este atributo, que restablece sus posibilidades en el momento del peligro. Los dioses hacen jugar asi sus preferencias propias y saldan sus rivalidades personales concediendo el *kûdos* unas veces a los aqueos y otras a los troyanos. Vemos cómo Zeus se sirve de él para aplacar la disputa que se ha alzado en el campo de los dioses tras la victoria de Aquiles. Unos, indignados por los ultrajes que Aquiles ha hecho sufrir al cuerpo de Héctor, quieren enviar a Argeifontes a quitárselo. Otros se oponen: no es igual la *timḗ* para Héctor y Aquiles: Héctor no es más que un mortal, Aquiles es hijo de una diosa. Zeus interviene entonces: no, la *timḗ* no será igual entre ellos, pero no tratemos de quitarle el cuerpo. Hace venir a Tetis, madre de Aquiles, y le dice: «Algunos dioses impulsan a Argeifontes a sustraer el cuerpo de Héctor. Pero yo atribuyo a Aquiles este *kûdos*, al mismo tiempo que conservaré para el futuro tu *aidṑs* y *philótēs*» (cfr. vol. I, libro 3, canto 4). He aquí el plan de Zeus: Aquiles devolverá el cuerpo de Héctor, pero solamente cuando Príamo vaya en persona a rescatarlo y le lleve espléndidos presentes (24, 109 y ss.). De este modo, Aquiles no se verá defraudado en su triunfo al restituir el cuerpo de Héctor.

En algunos ejemplos, el *kûdos* es dado a un héroe no por un dios, sino por su adversario mismo. Es entonces una simple figura de estilo. El guerrero que, por mala fortuna o por temeridad, se expone peligrosamente y se ofrece a los golpes del enemigo, «proporciona» él mismo el *kûdos* a su adversario. De este modo, Perifetes «proporciona» el *kûdos* a Héctor cuando, tropezando con su escudo, cae al suelo delante de él (15, 644). Hécuba suplica a su hijo Héctor que se quede en los muros de Troya y que no proporcione a Aquiles un gran *kûdos*» yendo a enfrentarse con él (22, 57). De este modo, nosotros decimos lo mismo de un imprudente que busca su propia ruina.

Pasamos ahora al segundo grupo de ejemplos, donde predomina la locución *kûdos arésthai,* «obtener el *kûdos*», que se dice de un guerrero en el combate (jamás de un dios). Que esta locución se presente tan a menudo (una veintena de veces), hace pensar que tiene un valor preciso, y ya el hecho de que en este empleo el *kûdos* no sea conferido por un dios, sino «logrado» por un hombre, señala una acepción nueva que merece nuestra atención. ¿Cómo es que está en poder de un hombre el «quitar» el *kûdos* sin el consentimiento de un dios, puesto que, como se ha visto, sólo los dioses lo conceden a los hombres? Este privilegio está presente una vez como don divino: «Zeus me ha dado *(edōke)* llevar el *kûdos* junto a las naves y hacer retroceder a los aqueos hasta el mar», proclama Héctor ante la asamblea de los troyanos (Il. 18, 293). Sin embargo, salvo muy raros ejemplos, la mención de un dios está ausente de las circunstancias donde un guerrero «lleva el *kûdos*». Además, la expresión va acompañada a menudo de un dativo que indica al beneficiario: «llevar el *kûdos* para alguien».

Se trata de una locución específica que debe ser estudiada a la vez en las circunstancias que la hacen aparecer y en los caracteres sintácticos de su articulación formal. Al examinarla de este modo, descubrimos que comporta dos tipos de empleos.

He aquí el primero: es la oferta hecha a un guerrero de intentar solo una hazaña

singular. Si triunfa, «ganará el *kûdos*» para su rey, su pueblo o para sí mismo, y se le promete una gran recompensa.

La locución se coloca en un contexto prospectivo y es enunciada en futuro, acompañado a menudo del nombre del beneficiario en dativo.

Seguimos este esquema en una serie de episodios. Atenea, disfrazada, incita a Pandora a un acto audaz: disparar una flecha a Menelao. «Así —dice ella— ganarías la *kháris* y el *kûdos* para los troyanos y, ante todo, para el rey Alejandro. Obtendrías de él espléndidos presentes si él viera al valeroso Menelao domeñado por tu flecha» (4, 95). Enviado como embajador ante Aquiles, Ulises le urge a iniciar nuevamente el combate: «Los aqueos te honrarán como a un dios, pues tú ganarías para ellos realmente un gran *kûdos*, pues esta vez tú vencerías a Héctor» (9, 303). Héctor pide en su campo un voluntario para una incursión nocturna, de reconocimiento, en el campo aqueo. El que tenga esa audacia tendrá una gran recompensa y ganará el *kûdos* para él mismo (10, 307). Poseidón exhorta a los dánaos: «¿Vamos a conceder la victoria a Héctor, para que coja nuestros bajeles y gane el *kûdos*?» (14, 365). Aquiles instruye a Patroclo enviándole al combate contra Héctor: «Sigue el plan que te meto en el espíritu, de forma que ganes para mí gran *timé* y *kûdos* de parte de todos los dánaos... Pero una vez sea rechazado el enemigo de los bajeles, vuelve. Aún cuando Zeus te concede ganar un nuevo *kûdos*, guárdate del deseo de combatir sin mí a los troyanos belicosos» (16, 84-88). Las falanges de los troyanos «están plantadas en torno al cuerpo de Patroclo con el orgulloso deseo de llevarlo hacia su ciudad y de ganar el *kûdos*» (17, 286 y ss.). «Zeus —dice Héctor— me ha concedido ganar el *kûdos* cerca de las naves y de hacer retroceder a los aqueos hasta el mar» (18, 293). Aquiles se precipita y aplasta a sus enemigos, «ardiendo por ganar el *kûdos*» (20, 502; cfr. 12, 407; 21, 543), pero Apolo no le permite ganar el *kûdos* (21, 596). Disfrazado de Agenor, Apolo se hace perseguir por Aquiles, luego, habiéndole alejado del combate, vuelve a tomar su figura divina. Aquiles furioso le interpela: «Me has engañado, execrable entre todos los dioses, llevándome hasta aquí, lejos de los muros... ¡Tú me has quitado el gran *kûdos* y has salvado a los troyanos!» (22, 18). Aquiles, al perseguir a Héctor, hace una seña a los suyos para que no disparen flechas, «por miedo a que alguna flecha alcanzando a Héctor le quite el *kûdos*, y que él llegase el segundo» (22, 207). Las balanzas de Zeus han marcado para Héctor el día fatal. Entonces Atenea va a decir a Aquiles: «Esta vez tengo confianza en que nosotros dos ganaremos un gran *kûdos* para los aqueos en sus naves abatiendo a Héctor» (*ibid.*, 217).

Es excepcional que la expresión esté en un tiempo pasado indicando el acto realizado; un solo ejemplo lo muestra, asociando otro rasgo excepcional, el sujeto en plural. Es el peán que entonan los argivos victoriosos: «Hemos ganado un gran *kûdos*; hemos matado al divino Héctor» (22, 393).

El segundo tipo de empleo de *kûdos arésthai* está en condicional pasado: el héroe «hubiera ganado el *kûdos*» si un dios no hubiera intervenido para salvar al adversario. Los ejemplos son mucho menos numerosos. En su combate singular contra Alejandro, Menelao le aprieta el cuello de la correa de su casco: «lo habría arrastrado y de este modo habría ganado así un *kûdos* inmenso si Afrodita no lo hubiera visto»; la diosa rompe la correa y libra a Alejandro (3, 373). «Los argivos por su fuerza y vigor habrían ganado el *kûdos*, por encima de la suerte incluso (que depende) de Zeus, si Apolo en persona no hubiera provocado a Eneas» (17, 321). Héctor habría arrastrado el cuerpo de Patroclo y ganado un *kûdos* inmenso, si Iris, enviada por Hera, no hubiera advertido a Aquiles (18, 165).

Bajo estos dos aspectos, prospectivo (futuro) o retrospectivo (condicional), «ganar

el *kûdos»* es generalmente cosa de un hombre, a veces, aunque raramente, de un pueblo, mientras que, como hemos visto, «dar el *kûdos»* es siempre cosa de un dios. Hay una diferencia más: «dar el *kûdos»* es una condición que precede a la victoria, mientras que «ganar el *kûdos»* aparece como la consecuencia de una hazaña: «con tal que Zeus nos permita abatir a Ulises y ganar el *kûdos»* (Od. 22, 253). Por tanto, hemos de concluir que *kûdos*, que es propiamente el talismán del triunfo, se ha desplazado al sentido de «triunfo» en la expresión «ganar el *kûdos»*, por una transición que podemos imaginar; tras haber realizado una hazaña insigne, el héroe consigue con su valor ese *kûdos* que sólo un dios puede otorgar; en cierta forma, se lo quita al dios. Así, la fórmula *kûdos arésthai* entra en el repertorio del elogio heroico, de igual forma que *kléos arésthai,* «ganar la gloria» (Il, 5, 3). Además se habrá notado que el *kûdos* así ganado por el héroe va a menudo en beneficio del rey. «No haré reproche a Agamemón —dice Diomedes— por impulsar a los aqueos a combatir; porque a él irá el *kûdos* si los aqueos aplastan a los troyanos y toman la sacna Ilión, a él también revertirá gran duelo si los aqueos son aplastados» (4, 415). De este modo, se establece una similitud entre el *kûdos* y la *timḗ,* ambas prerrogativas del rey, dos sustantivos igualmente construidos con el mismo verbo: «te hemos seguido para agradarte y ganar *(arnúmenoi)* para Menelao y para ti una *timḗ* de los troyanos» (1, 159). El *kûdos* puede ir también a la comunidad entera de un pueblo (13, 676).

Una nueva transición va a hacer de *kûdos* una calificación aplicada a los hombres. Se dirá de ciertos hombres que son «el gran *kûdos»* de los aqueos (Agamenón, Néstor, Ulises), o de los troyanos (Héctor). Por sí solos, son un talismán de victoria.

A partir de la definición aquí propuesta de *kûdos*, de su naturaleza, de lo que representa en las relaciones entre los dioses y los hombres y para las posibilidades del combate, se puede apreciar con más claridad el sentido de los derivados que *kûdos* ha formado; el adjetivo *kudrós,* sobre todo en el superlativo *kúdistos,* calificativo de los más altos dioses, sobre todo Zeus, o entre los hombres, de Agamenón únicamente; de igual forma que *kudálimos* es concedido a héroes o a pueblos. De los verbos derivados de *kûdos* nos quedaremos en particular con *kudaínō* o *kudánō,* que significará literalmente «llenar de *kûdos»*: sea en el sentido físico para decir «dotar del *kûdos*, del talismán de victoria (13, 348; 14, 73), de ahí, «infundir en un cuerpo herido el poder de superar el mal», como Leto y Artemis hacen a Eneas, al que cuidan (5, 448); sea por metáfora para «honrar por un atributo de supremacía» (10, 69; Od., 14, 438). Tan fuerte era la denotación de *kûdos*, que se prestaba a muchos empleos figurados, en los que siempre se reconoce el valor esencial. Y este valor es, en origen, de naturaleza mágica, como se deduce de las oposiciones que constituye. El *kûdos* actúa a la manera de un sortilegio: asegura el triunfo del guerrero o del campo al que Zeus lo concede, mientras que los brazos y los corazones de sus adversarios están «entumecidos» o «atados» como por encanto. Este motivo aparece en muchos episodios y hace surgir la potencia de este atributo. «Ahora sé —dice Agamenón ante la derrota de su ejército— que Zeus dota de *kûdos* a ciertos hombres *(toùs mēn kudánei)* igual que a los dioses bienaventurados, mientras que a nosotros nos ata el corazón y los brazos» (14, 73). «Zeus lanza un encanto *(thélge)* sobre el espíritu de los aqueos, pero a los troyanos y a Héctor les otorga el *kûdos»* (12, 225). «Los troyanos, semejantes a leones carniceros, se lanzan hacia los bajeles, cumplen la orden de Zeus, que sin cesar reanima su poderoso ardor, mientras que lanza un encanto *(thélge)* sobre el corazón de los argivos y les niega el *kûdos*, excitando a sus adversarios. Es que, en su fuero interno, había decidido otorgar el *kûdos* a Héctor el Priámida para que vaya sobre las naves curvadas a lanzar un fuego prodigioso» (15, 595-6). Apolo, agitando la égida

ante los dánaos y lanzando un gran grito, «lanza un encanto *(éthelxe)* sobre su corazón, y olvidan su fogosidad en el combate... Privados de fuerza, los aqueos huyen. Porque Apolo ha extendido entre ellos el pánico, concediendo a lo troyanos y a Héctor el *kûdos* (15, 327).

Ha sido preciso recorrer con cierto detalle los empleos de *kûdos*, caracterizarlos en sus relaciones, sus oposiciones, sus derivaciones, para acceder al sentido auténtico de este término tan mal conocido. El *kûdos* real o heroico forma parte de estos encantos de poder que los dioses conceden o retiran instantáneamente, según sus preferencias a una u otra de las partes en guerra, para restablecer el equilibrio de los combates, para salvar a tal jefe que les ha honrado con ofrendas, o para mantener sus propias rivalidades. Estos favores cambiantes reflejan el juego móvil de las fracciones en el campo de los dioses, que Zeus arbitra. El *kûdos* pasa, por tanto, de uno a otro, de los aqueos a los troyanos, luego de Héctor a Aquiles, atributo invisible y mágico rodeado de prodigios y prodigio él mismo, instrumento del triunfo, que sólo Zeus posee permanentemente y que concede por un día a los reyes o a los héroes.

Esta descripción del sentido abre una perspectiva sobre la etimología. Desde hace mucho tiempo se ha puesto de manifiesto la coincidencia formal del gr. *kûdos* con el eslavo *čudo,* «milagro, maravilla», pero el sentido de gloria tradicionalmente atribuido a *kûdos* apenas si favorecía la comparación. En la actualidad la cuestión se plantea en términos nuevos: *kûdos* no significa nunca «gloria», designa un atributo de naturaleza mágica que asegura el triunfo. El carácter prodigioso del *kûdos*, sus efectos inmensos e instantáneos, la confusión que siembra entre los enemigos, todo le acerca al *čudo* eslavo, y la correspondencia etimológica resulta por completo aceptable. Ambos términos se vinculan además a una misma raíz verbal, la de *čuti,* «sentir», en eslavo, de *koeîn,* «percibir, observar», en griego, cuyo sentido propio debió ser «observar alguna cosa insólita, percibir como nuevo o extraño». Esto concuerda perfectamente con el valor central que parece común al griego *kûdos* y al eslavo *čudos*.

Es de la Ilíada de donde hemos sacado la totalidad o casi la totalidad de nuestros ejemplos, que son, de hecho, la totalidad o casi la totalidad de los ejemplos de la palabra. La Odisea proporciona pocos, sobre todo si excluimos los pasajes considerados como interpolados; unos reproducen empleos ya estudiados (Od., 4, 275; 22, 253), otros se remiten a la autoridad del rey o del jefe de casa (3, 57; 19, 161).

En todos estos ejemplos, el *kûdos* es siempre la condición previa al éxito, cualquiera que sea, a la superioridad, sea el que fuere el dominio en que se manifiesta. Podemos definirlo con fundamento como una ventaja de supremacía que se manifiesta por un triunfo de esencia mágica, ventaja tan pronto permanente, cuando está en manos de Zeus, como temporal, cuando los dioses la otorgan a los hombres. Es ese talismán, destinado por favor divino al rey, al jefe, al guerrero valeroso, el que, en cualquier circunstancia, les asegura la preeminencia y, eventualmente, les confiere la victoria. Pero si no hay victoria sin *kûdos*, el *kûdos* no está vinculado necesariamente al triunfo guerrero. Aunque nunca se ha descrito, ha podido ser representado bajo una apariencia material; parece conferir cierto resplandor a quienes lo poseen. En el epíteto *kudrós*, vinculado a las divinidades, está la idea de cierta majestad, de resplandor, que manifiesta exteriormente la posesión del *kûdos*.

Volviendo a las nociones de que hemos partido, ahora vemos cómo se distinguen. El *géras* indica exclusivamente los bienes materiales; corresponde a los hombres, es la prestación debida al personaje soberano, el reconocimiento mediante ofrendas de su rango, de su supremacía; la *timḗ* es un honor, reconocido a los dioses, otorgado también por los dioses a los hombres en recompensa de sus méritos bajo la forma de res-

petos y también de dones; el *kûdos*, por último, no depende de los hombres, sino que está exclusivamente en manos de los dioses y parece poner al humano que lo recibe en el rango de los dioses, por ser patrimonio de las divinidades. Es un poder mágico cuya posesión confiere la superioridad en circunstancias dadas, a menudo en el combate, en el que es garantía de victoria.

El análisis del término *kûdos* nos abre un dominio en que rara vez nos introducen los términos griegos: el de los poderes mágicos de la realeza. El rey tiene, en el estado antiguo de las concepciones indoeuropeas, un papel a la vez político y religioso; asume la totalidad de los poderes, rigiendo las relaciones de los hombres entre sí y las relaciones de los hombres con los dioses. Por esto, ostenta una autoridad temible formada por el derecho y por la magia.

Es notable que una noción como la de *kûdos* haya sobrevivido en un mundo tan despojado de valores mágicos como el de los poemas homéricos. Quizá se deba a que, en buena parte, sus empleos no eran más que formularios. Los antiguos no comprendían ya muy bien este término, que asimilaban a *kléos*, «gloria», o a *níkē*, «victoria». Hay que superar estas interpretaciones racionalizantes para reencontrarlo en su fuerza y su verdad.

CAPÍTULO 7

# *KRÁTOS*

*Sumario. Krátos* no significa ni «fuerza física» *(iskhús, sthénos)*, ni «fuerza de ánimo» *(alkḗ)*, sino «superioridad, prevalencia», bien en el combate, bien en la asamblea. Este sentido, constante para *krátos*, queda confirmado por una parte de los empleos del derivado *kraterós*, que entonces significa «sin igual», sobre todo en el combate.

Pero en otros emplos, *kraterós* se relaciona, por el sentido, con *krataiós*, «duro, cruel»; *kratús*, «duro».

La etimología da cuenta de esta situación irregular: *krátos* debe relacionarse con el i. ir. *kratu-*, que designa la «virtud (mágica) del guerrero»; *kratús* se relaciona con un grupo completamente diferente, el del gótico *hardus*, que significa «duro» exclusivamente. En griego se han producido imbricaciones, particularmente bien ilustradas por la doble serie de empleos de *kraterós*.

Los términos a que hemos pasado revista permiten circunscribir ciertos conceptos ideales de la sociedad homérica. Contribuyen a definir el estatuto del rey, a determinar los predicados de la *basileía*, de la realeza. Ya hemos analizado tres: *kûdos, timḗ, géras*.

Queda por considerar otro atributo que los textos asocian estrechamente con los precedentes y que, por su misma significación, tiene una importancia primordial para la comprensión de esa realeza. Es la palabra *krátos* (κράτος), término bien conocido, de gran uso y que, en la sencillez misma de su sentido, parece de análisis fácil. Desde el principio no significaría más que «fuerza, potencia». La forma es *krátos* o *kártos*, sin distinción. Este neutro antiguo comporta una larga serie de derivados en tema *krat-* o *kart-*.

Tenemos: *kraterós* o *karterós* con el comparativo *kreíssōn*, el superlativo *krátistos* o *kártistos;* el verbo *krateîn*. Con tema en *-u-*, el adjetivo *kratús* y el verbo *kratúnein;* por último, derivados en *-ai-*, *krataiós* y los compuestos *krataípous, krataigúalos*.

La traducción admitida en todas partes, «fuerza, potencia», no puede satisfacernos. Vamos a intentar precisarla mediante empleos a menudo ya formularios, y a circunscribir con ellos el concepto inicial.

Que *krátos* no puede significar simplemente «fuerza», deriva ya del hecho siguiente: al menos otros seis términos homéricos tienen ese sentido: *bía, ís, iskhús, sthénos, alkḗ, dúnamis*. Esta abundancia crea muchas dificultades a los traductores. Pero la elección de equivalentes sólo puede ser guiada por definiciones exactas, es decir, por una noción exacta de las *diferencias* entre estas siete maneras de designar la «fuerza». Aquí reinan todavía lo arbitrario y la incertidumbre. Se traduce a ojo de buen cubero, y cada ejemplo de forma distinta.

Y he aquí precisamente que, como un desafío, surge un encarecimiento de *krátos* asociado a *alké*, en el apóstrofe mordaz de Diomedes a Agamenón: «Zeus ha puesto en ti dones contrarios: te ha dado el ser más honrado que ningún otro por el cetro, pero no te ha dado la *alké*, que es el mayor *krátos*» (Il., 9, 39). ¿Qué quiere decir Diomedes? ¿Y qué puede significar una traducción como ésta: «El valor, él te lo ha negado. Y es, sin embargo, la fuerza suprema»? (P. Mazon). Todo estriba en estos problemas, y cuando uno trata de fijar el sentido de una palabra, los sinónimos afluyen y se encabalgan. Tratemos, pues, de delimitar *krátos* y *alké*, y antes que nada de decir qué es la *alké*.

Es cierta «fuerza», con toda seguridad, pero no la fuerza física, que se dice *sthénos*. Para reconocer su naturaleza, hay que recurrir al enunciado mismo en que se denuncia la ausencia de esta cualidad. ¿Por qué Diomedes reprocha a Agamenón que le falte la *alké*? Porque Agamenón, bajo el golpe de los reveses sufridos, juzgando perdida la partida desde el momento en que Zeus le había traicionado, aconsejaba a la asamblea levantar el asedio y partir: «Huyamos con nuestras naves hacia nuestra patria; ya no tomaremos Troya la de las amplias calles» (9, 27). Diomedes le interpela entonces: «Zeus no te ha dado *alké*... ¡Si tantas ganas tienes de volver, vete!... Otros se quedarán para destruir Troya. ¡Que huyan con sus naves hacia su patria! Entonces nosotros dos, yo y Stenelos, combatiremos solos hasta que alcancemos el objetivo de Troya, porque nosotros vinimos con el dios» (*ibid.*, 39 y ss.).

Renunciar al combate es no tener ya *alké*, igual que las ciervas que, cansadas de correr, se detienen «sin ninguna *alké* en el corazón» (4, 245). En el momento del combate decisivo en su morada, Ulises se ve solo con tres compañeros frente a pretendientes «numerosos y valientes». Atenea se presenta ante él bajo el aspecto de Mentor, y Ulises la implora: «Mentor, sálvame de la desgracia». Atenea primero le reprende: «Ulises, ¿ya no tienes valor ni *alké*...? ¿Cómo es que cuando llegas a tus casas y tus bienes, ante los pretendientes, deploras tener que ser *álkimos*?» (Od., 22, 226; 231 y siguientes).

De ahí se deduce —*a contrario*— la definición de la *alké*: hacer frente al peligro sin retroceder jamás, no ceder ante el asalto, aguantar firmemente en el cuerpo a cuerpo, eso es la *alké*. Estos caracteres marcan la noción en todos los ejemplos.

Bajo los rasgos de Calcas, Poseidón se dirige a Ayax cuando los aqueos se doblegan bajo el empuje troyano: «Id vosotros dos a salvar al ejército aqueo, llevando en el corazón la *alké*, no la derrota escalofriante» (Il., 13, 48). La alternativa es siempre la misma: o la *alké* o la huida. Menelao, cuando defiende el cuerpo de Patroclo frente a Euforbio, le amenaza: «Yo romperé tu fogosidad si te enfrentas a mí. Te conmino a retroceder y a reunirte con la masa.» Pero Euforbio le responde: «El combate decidirá: o la *alké* o la fuga» (17, 42). Entre Aquiles y Eneas se intercambian largos desafíos, que el último resume: «No es con palabras como me alejarás, a mí, ardiente de *alké*, antes de habernos enfrentado con el bronce» (20, 256). En muchas ocasiones, cuando una tropa se doblega, resuena la exhortación del jefe «apelando a la *alké*», a mantenerse sin miedo, a no retroceder. Los Ayax hacen una muralla ante el cuerpo de Patroclo; «habiendo asumido la *alké*», rechazan por tres veces el asalto de Héctor. Éste, también «seguro en su *alké*», tan pronto se abalanza como se detiene, «pero sin retroceder un paso». Como un león al que los pastores no pueden apartar de una víctima, «así los dos Ayax no pueden asustar a Héctor y apartarle del muerto» (18, 157 y ss.). La comparación no es vana: también las grandes fieras dan muestas de *alké* en la hora del peligro. «Como una pantera que surgiendo de una espesura profunda, hace frente a un cazador; no piensa ni en tener miedo ni en huir al oír los ladridos. Si el

hombre la hiere o alcanza primero, aunque esté atravesada, ella no abandona la *alkḗ*. sino que antes ataca o sucumbe» (21, 573 y ss.). Los términos antitéticos *alkḗ* y *phóbos* reaparecen en los derivados *álkimos*, «dotado de *alkḗ*», y *phobeîn*, «asustar, poner en fuga», tal como Héctor los articula: «Zeus es siempre superior, pone en fuga *(phobeî)* incluso al guerrero *álkimos*» (17, 177) Pero cuando la *alkḗ* manifestada por prodigios viene de Zeus, es infrangible. Un rayo inesperado ante el carro de Diomedes, intrépido frente a Héctor..., y su compañero Néstor es presa de temor: «¡Volvamos grupas! ¿No comprendes que la *alkḗ* que procede de Zeus no te acompaña?» (8, 140). Y cuando Zeus aparta la flecha que Teucro disparaba a Héctor y rompe la cuerda del arco, Héctor no se engaña: «Fácil es reconocer para los hombres la *alkḗ* de Zeus» (15, 490).

Es la misma virtud que designa Hesíodo cuando, describiendo los furores de los vientos que se abaten sobre el mar, ponen a los navios en fuga y hacen perecer a los marineros, proclama: «Contra esta desventura no hay *alkḗ*» (*Teog.*, 876). La fórmula se repite para concluir una visión de las edades futuras, donde todo estará subvertido: «Contra el mal no habrá *alkḗ*.» (*Trab.*, 201). Podríamos continuar esta lectura en Píndaro, en Herodoto: en todas partes *alkḗ* muestra el mismo sentido: es la fuerza del alma, la *fortitudo*, que no cede ante el peligro y permanece resuelta cualquiera que sea el destino.

*
* *

Una vez determinada la naturaleza de la *alkḗ*, podemos abordar la definición del *krátos*. Hemos visto que un pasaje de la Ilíada citado más arriba asimila estas dos cualidades. Sin embargo, no podríamos poner un signo de igualdad entre los dos términos. Inmediatamente otro ejemplo nos disuadiría: «¡Acudid, amigos, estoy solo, ayudadme!», clama Idomeneo, «tengo mucho miedo de Eneas que se acerca con pies rápidos, y va a caer sobre mí, él que en el combate es muy *karterós* en matar a los hombres, y tiene la flor de la juventud, que es el mayor *krátos*» (Il., 13, 481 y ss.). En esta ocasión es una ventaja física, la flor de la juventud, lo que es el *krátos*. Más arriba era la *alkḗ*. En conclusión: en esta fórmula lógica, «la *x* que es el *krátos*», donde *x* admite argumentos diferentes, el predicado «que es...» no implica la identidad, sino la condición necesaria. Por tanto, según las circunstancias hay condiciones diversas del *krátos;* unas afectan a la edad y al estado físico, otras a facultades como la *alkḗ*. Añadamos a renglón seguido otra condición más, primordial: la buena voluntad de los dioses, lo cual muestra en el *krátos* una relación de fuerzas suceptibles de variar: «Dejemos ahora ese arco, y confiémonos a los dioses. Mañana el dios dará el *krátos* a quien él quiera», dice Ulises a sus jóvenes rivales (Od., 21, 280). Aquí el *krátos* es la facultad de vencer en una prueba de fuerza. Ahora bien, si se consideran las circunstancias en que *krátos* aparece, se ve que siempre se refieren a una prueba semejante, y que en todas partes *krátos* indica la superioridad de un hombre, ya afirme su fuerza sobre los de su bando o sobre los enemigos. Esta «superioridad» es calificada de «grande» *(méga)* o «la más grande» *(mégiston)*. No tiene otros calificativos.

Siempre aparece temporalmente. Quizá sea la superioridad de la fuerza corporal. Idomeneo, al ver a Eneas avanzar contra él, grita a sus amigos: «tengo miedo: él está en la flor de la edad, la superioridad más alta *(krátos mégiston)*. Porque si tuviéramos

la misma edad con este ardor, o pronto él me sacaría gran ventaja *(mega krátos)* o yo le vencería» (Il., 13, 486). A Atenea, que bajo la apariencia de Fénix acucia a Menelao para que defienda a cualquier precio el cuerpo de Patroclo, Menelao le responde: «¡Si Atenea me diera el *krátos* y desviara las flechas impetuosas...!» Entonces Atenea, feliz porque la ha invocado la primera de todos los dioses, pone vigor en sus hombros y en sus rodillas, y en su pecho la audacia de una mosca (17, 561 y ss.). Glauco, herido, implora a Apolo: «Pero tú, señor, cuida mi dolorosa herida; aduerme mis dolores; dame el *krátos,* para que yo llame e impulse al combate a mis compañeros licios y yo mismo pelee alrededor del cuerpo difunto» (16, 524). Apolo acaba de lanzar a Eneas contra Aquiles. Hera se rebela y convoca a los dioses: «Que de igual modo uno de nosotros vaya a asistir a Aquiles y le dé gran *krátos,* para que no le falte corazón» (20, 121). «Yo daré a Héctor el *krátos* de matar», declara Zeus (11, 192; cfr. 17, 205). Y Peleo, al enviar al lado de Agamenón a su hijo Aquiles, le da un consejo: «El *krátos,* eso te lo darán Atenea y Hera si ellas quieren. Tú contén en tu pecho tu orgulloso corazón» (9, 254).

Zeus puede conferir el *krátos* a uno de los dos ejércitos en lucha; el beneficiario de esta superioridad es, entonces, un pueblo, no un invididuo. Tetis implora a Zeus en favor de su hijo ultrajado: «Pon el *krátos* en los troyanos hasta que los aqueos rindan estima a mi hijo y le acrecienten en honor» (1, 509). Esta «prevalencia» cambia de campo según el humor de los dioses. Diomedes le dice a Ulises durante el ataque de los troyanos: «Desde luego me quedo y aguantaré; pero muy corto será el provecho para nosotros, porque Zeus prefiere dar el *krátos* a los troyanos antes que a nosotros» (11, 319). «Ella (Andrómaca) ha oído decir que los troyanos flaqueaban, que un gran *krátos* había en los aqueos» (6, 387). «Golpea ahora hasta que llegues a nuestras rápidas naves: ya lo ves, el *krátos* no está ya en los aqueos» (17, 623). «¿Debemos caer sobre las naves multirremas en caso de que el dios nos otorgara el *krátos*?» (13, 743). «Zeus concedió aquel día gran *krátos* a los Pilios» (11, 753). «Si Zeus pretende proteger a la abrupta Ilión, si se niega a aniquilarla y dar gran *krátos* a los argivos, que lo sepa, habrá entre nosotros un rencor sin remedio» (15, 216).

Pero esta «superioridad» no se afirma sólo en el combate, como harían creer los ejemplos a que hemos pasado revista y que proceden de la Ilíada en su totalidad. Se manifiesta en la otra actividad del héroe, en la asamblea (cfr. 12, 214) y desemboca en un «poder que ejerce el rey o el jefe. Aquiles se indigna de que un hombre, Agamenón, quiera quitar a un igual su parte legítima, «porque le es superior en *krátos*». La muchacha que los aqueos le habían asignado para él y que había conquistado con las armas en la mano, «Agamenón, soberano, se la quita de las manos» (16, 54 y ss.). Se ve que *krátos* es aquí el «poder» del rey, ventaja personal y permanente, como el *krátos mégistos* de Polifemo sobre los demás Cíclopes (Od., 1, 70), el de Alcinoo en su demo (11, 353), el de Telémaco en su casa (21, 353).

Estos dos valores de *krátos,* «superioridad; prevalencia», en una prueba de fuerza o de habilidad, y más particularmente «poder (de autoridad)», se encuentran en los empleos homéricos del verbo *krateîn.* Por un lado, «tener la ventaja, triunfar» (Il., 5, 175; 21, 315); por otro, «ejercer el poder», a menudo con un determinante en genitivo, hombre de país o de pueblo, «sobre los argivos» (1, 79), «sobre todos» (1, 288) o en dativo en la Odisea «sobre los muertos» (11, 485); «sobre los hombres y los dioses» (16, 265).

Queda por ver el sentido del adjetivo derivado *karterós.* Aquí surge una complicación inesperada. En principio *karterós,* formado con el mismo sufijo en *-r-* que otros adjetivos del mismo grupo de sentido como *iskhurós, sthenarós,* «fuerte», significa

«provisto de *krátos*». En muchos de sus empleos, confirma claramente la definición indicada más arriba del término *krátos,* y califica, bien a título de epíteto permanente a ciertos héroes, en especial a Diomedes, bien como predicado nominal a diversos personajes. «Tú eres muy *karterós,* una diosa te dio nacimiento», le dice Néstor a Aquiles (Il., 1, 280), es decir, «tú aventajas a los demás hombres (en fuerza o en valor»; *aikhmētḕs kraterós,* «guerrero que triunfa (de su adversario)», *amúmōn kaì kraterós* que se podría traducir «sin reproche y sin igual». El superlativo *krátistos* lleva esta cualidad a su punto más alto: «yo soy el *krátistos* de todos los dioses», proclama Zeus (8, 17), aquel que ostenta el poder supremo. Todo esto, una vez confirmada la relación entre el sentido de *kraterós* y el de *krátos,* no exige ni comentario ni amplia comprobación. Los ejemplos de *kraterós* en este sentido se encuentran fácilmente.

Sin embargo, hay otro, quizá más frecuente aún, que los diccionarios indican, por supuesto, pero sin señalar hasta qué punto es diferente, y lo es en muchos aspectos.

Cuando de *krátos* se pasa a *kraterós* uno espera en el adjetivo una noción de igual signo que en el sustantivo: al denotar siempre *krátos* una cualidad de héroes, de valientes, de jefes, es lógico, y está constatado, en efecto, que el adjetivo *kraterós* tenga valor de elogio. Por eso, hay que sorprenderse más cuando se encuentra *kraterós* en otros empleos, todo menos elogiosos, que implican censura o reproche. Cuando Hécuba, mujer de Príamo, dirigiéndose a Aquiles que acaba de matarle a su hijo Héctor, le llama *anḕr kraterós* (24, 212), no es probablemente un homenaje a su valor guerrero; P. Mazon traduce «héroe *brutal*». Para entender bien *kraterós* aplicado a Ares (2, 215) hay que compararlo con otros epítetos del dios: homicida *(miaiphŏnos),* matador de hombres *(androphónos),* funesto a los mortales *(brotoloígos),* destructor *(aídēlos),* etcétera. Ninguno lo presenta bajo una luz favorable.

La discordancia llega más lejos aún, y se muestra bajo otra relación. Mientras que *krátos* se dice exclusivamente de los dioses y de los hombres, *kraterós* puede calificar también a animales, a cosas, y el sentido es siempre «duro, cruel, violento». El poeta llama al león *kraterós* no por su coraje, sino porque prepara a la cierva con sus cervatillos «un destino ultrajante» (Od., 4, 335). Metido en la madriguera de la cierva, el león tritura a los cervatillos con «sus dientes *kraterοί*» (Il., 11, 114, cfr. 175). La batalla *(husmínē),* la discordia *(éris),* reciben también el epíteto, y en contextos ilustradores: *éris kateré* unido a *homoíios ptólemos,* «combate cruel» (?) (13, 358) y *kraterḗ husmínē* a los adjetivos *argaléē polúdakrus,* «(batalla) dolorosa, que produce tantas lágrimas» (17, 543). También es muy significativa la relación de *kraterós* con nombres de sufrimientos o de enfermedades. No podemos equivocarnos sobre el sentido del adjetivo *kraterós* cuando se aplica a *hélkos,* «herida» (*hélkos karterón,* Il., 16, 517; 523), si se observa que los demás epítetos son «penoso» *(argaléos),* «funesto» *(lugrós),* «malvado» *(kakós).* Asimismo, con *álgea,* «sufrimientos», en la expresión, convertida en cliché, *kratér' álgea páskhōn,* «que sufre *duros* sufrimientos» (2, 721); con *pénthos,* «dolor», en *krateròn pénthos,* «dolor *violento*» (11, 249); con *anágkē,* «necesidad», en *kraterḕ anágkē,* «destino *brutal*» (6, 458); con *desmós,* «lazo, atadura»: *dē̂san kraterō̂i enì desmō̂i* («ellos [le] ataron con una atadura brutal») (3, 386, trad. Mazon). Señalemos además la locución *karterà érga,* «cosas penosas», en la queja de Ares herido a Zeus: *Zeû páter, ou nemesízēi horō̂n táde karterà érga,* que P. Mazon traduce: «Zeus padre, ¿no te indignas cuando ves *todos estos horrores*?» (5, 872, cfr. 757). Estamos realmente muy lejos del *kraterós* laudatorio. También con el sentido de «duro» *kraterós* forma el compuesto *kraterō̂nux* «(lobo, león, caballo) de uñas duras», y figuradamente, en *kraterós mûthos,* «palabra dura, hiriente», donde los antiguos ya observaban que *kraterós* equivale a *sklērós,* «duro».

En Hesíodo encontraríamos, en parte en las mismas expresiones, los dos valores que distinguimos para el *kraterós* homérico: favorable cuando acompaña a *amúmōn*, «sin reproche» (*Teog.*, 1013), desfavorable cuando califica a Ares matador de hombres ( *Escudo*, 98; 101), un dragón (*T.*, 322), Las Erinias (*T.*, 185), Equidna, «de alma violenta» (*karteróphrōn, T.*, 297), etc. También aquí constatamos la acepción material de «duro» para *kraterós* aplicado al hierro (*sídēros kraterôtatos, Th.*, 864) y al acero (*Trab.*, 147).

Consideremos ahora las formas nominales construidas sobre el tema *kratai-*. El adjetivo *krataiós* es epíteto de algunos personajes, y también del Destino *(moîra krataiḗ)*, del león; podría admitir cualquiera de los dos valores. Pero la elección queda zanjada en los compuestos: *krataípedos* significa ciertamente «de suelo *duro*»; *krataigúalos*, «(coraza) de *sólido* peto», y *kartaípous (krataípous)*, sobre todo poshomérico, epíteto de mulos, «de pies *duros*», relacionado por el sentido con *khalkópous*, «(caballos) de pies de bronce» (Il., 8, 41).

Por último, el adjetivo *kratús*, fijado en la fórmula *kratùs Argeïphóntēs*, debe entenderse como «duro». Este sentido está asegurado por el verbo denominativo *kratúnein*, «endurecer», que en Homero describe la maniobra de las falanges. El cuerpo de batalla se forma en «masas apretadas, sombrías, erizadas de escudos y de picas» (4, 282). Presenta un frente continuo, compacto. De ahí la selección de las imágenes, todas ellas materiales, que representan a la falange como un cuerpo sólido y metálico: se «rompe» las falanges, se las «conquista» (16, 394), se «choca» con las falanges apretadas (13, 145) o se las «endurece» (*ekartúnanto phalággas* (11, 215). También en la edad clásica tenemos el sentido propio de *kartúnein*, por ejemplo, en Hipócrates para el «endurecimiento» de los huesos, o en Jenofonte: mientras los demás griegos «ablandan» *(hapalúnousi)* los pies de sus hijos calzándolos, los espartanos «endurecen» *(kratúnousi)* los pies de los suyos haciéndoles caminar descalzos (*República de los Lacedemonios*, II, 3). Hay que subrayar el desvío entre ese *kratúnein*, «endurecer», sacado de *kratús*, y el *kratúnein*, «gobernar», de los trágicos, desarrollo secundario salido de *krateîn*, «ejercer el poder».

Por tanto, hay que tomar conciencia de una situación semántica muy singular que este examen saca a la luz y cuya particularidad aún no ha sido señalada: el conjunto léxico constituido en torno a *krátos* no es una familia homogénea. Se divide en dos grupos distintos que pueden caracterizarse por separado.

1) El primero está articulado por la noción física o moral de «prevalencia», de «ventaja» en el combate o en la asamblea: *krátos*. Se desarrolla en una serie de términos con referencia moral y política, que enuncian el «poder» como facultad individual (*egkratḗs, akratḗs*, «que es» o «que no es dueño de sí mismo»), o el «poder» como «potencia» territorial y política: *krateîn*, «ser dueño, tener la autoridad», con los numerosos derivados y compuestos en *-krátēs, -krátōr, -kráteia*, etc., así como los comparativos y superlativos *kreíssōn, krátistos*. Es la autoridad política en tanto que individual o colectiva lo que constituye la unidad de este desarrollo.

2) El segundo procede de la noción física de «duro» (contrario de «blando»): *kratús, kartúnein*, «endurecer», *kratai-*, «duro». No comporta más que este sentido, sea en el propio o en el figurado: «brutal, cruel, penoso». Jamás evoluciona hacia un valor social o político, y se caracteriza por una connotación desfavorable.

Se trata de dos dominios distintos. Entre ambos se extiende el área del adjetivo *kraterós*, cuyos empleos se dividen, como hemos visto: unos pertenecen a *krátos* e indican la posesión de la autoridad; otros se relacionan con *kratús*, «duro», y califican lo que —herida, enfermedad, discordia— es «penoso, duro, brutal». No habría que

complicar esta diferencia traduciendo *kraterós* por «fuerte»: estos artificios de traducción no hacen más que oscurecer los problemas. Se ha demostrado suficientemente que *kraterós* no significa «fuerte»; una prueba suplementaria de ello es que este adjetivo puede calificar, sin pleonasmo *ís,* «fuerza corporal»: *kraterḕ ís Oduséos,* «el rudo vigor de Ulises» (Il., 23, 720; trad. Mazon). Contentémonos con concluir, por el momento, que en los empleos de *kraterós* coexisten, sin confundirse, las dos nociones que los otros términos en *krat-* permiten distinguir: por un lado, la noción abstracta de «prevalencia, dominación»; por otro, la cualidad física de «duro».

Ahora bien, resulta que esta distinción, que hemos derivado del análisis de los empleos y de la confrontación de los valores de sentido en griego mismo, encuentra fuera del griego su justificación en las correspondencias etimológicas.

Hasta ahora los comparatistas han buscado los paralelos de la familia de *krátos* en dos direcciones: por un lado, con el gótico *hardus;* por el otro, con i.-ir. *kratu-*. Pero la mayor parte se sienten obligados a optar por una de las dos comparaciones; dudan en admitir las dos juntas: tan grande es el desacuerdo del sentido. De cualquier modo, la interpretación del gr. *krátos* por «fuerza» no ha sido puesta en duda nunca. Ahí estaba el error. Ahora queda claro que al restituir a las formas griegas su sentido auténtico, puede renovarse la solución del problema etimológico.

El adjetivo gótico *hardus* significa «duro», como el al. *hart,* ingl. *hard.* Traduce el griego *sklērós,* «duro»; *austērós,* «severo, rudo». De ahí el adverbio *harduba,* «duramente», el compuesto *harduhairtei,* «dureza de corazón, *sklērokardía*», y el verbo *gahardjan,* «enducerer, *sklērúnein*». Ahora vemos que, en todos los aspectos, el gótico *hardus* «duro», de **kartu-,* responde exactamente al gr. κρατύς, «duro», καρτύνω (de **kartu-* o **kr̥t*). Es la misma forma del adjetivo y el mismo sentido, puesto que el gr. *kratús* y *kartúnein* denotan lo «duro» como propiedad física.

Completamente diferente es la esfera del *krátu-* védico, *xratu-* avéstico. Este sustantivo designa una facultad intelectual y espiritual, el «poder» del espíritu, del ardor, de la inspiración, que anima al guerrero, al poeta, al creyente. Noción muy compleja[1], que la especulación ulterior ha enriquecido y afinado también. Aquí nos basta con señalar la vinculación evidente del *kratu-* indoiranio en su noción inicial con el *krátos* homérico, que indica siempre la «prevalencia». En ambos casos se trata de un sustantivo, no de un adjetivo; sólo la formación difiere algo (masculino en *-u* en indoiranio, neutro en *-es* en griego). El núcleo conceptual es el mismo.

No nos parece posible devolver a la unidad estos dos grupos léxicos: deben provenir de dos radicales distintos, aunque muy cercanos en la forma, si es que no eran semejantes en indoeuropeo. Distinguimos, por tanto: 1) un adjetivo que significa «duro», representado por gr. *kratús,* etc., y gótico *hardus;* 2) un sustantivo que denota la «potencia», la «prevalencia», continuado por i.-ir. *kratu-,* y por griego *krátos.* Se observará que en germánico las formas de *hart,* ingl. *hard* nunca han evolucionado en valor moral o político; y que en indoeuropeo, las formas de *kratu-* no muestran nunca la menor relación con la idea de «duro». Esto mismo pone mejor de relieve la disparidad que hemos señalado, en el seno del griego, entre *krátus,* «duro», y *krátos, krateîn,* «dominar». Pero el adjetivo *kraterós* ha realizado una contaminación entre las dos familias: por un lado, ha dado un doblete (sobre el modelo de *iskhurós, sthe-*

---

[1] Analizada detalladamente por K. Rönnow, *Le Monde Oriental,* XXVI, 1932, pp. 1-90. Los estudios aparecidos después están reseñados en L. Renou, *Études védiques et paninéennes,* III, 1957, p. 59; IV, 1958, p. 18.

*narós*) a *kratús,* con el sentido de «duro, cruel, penoso»; por otro, proporciona a *krátos* un adjetivo que significa «dotado de autoridad, de superioridad».

La noción de *krátos* recupera de este modo su definición propia y al mismo tiempo su correspondencia indoeuropea. Ya están puestas las bases para un estudio de este concepto en la epopeya. Corresponderá a los helenistas seguir la evolución del término con el vocabulario político del griego poshomérico, donde ha proliferado en abundancia.

## CAPÍTULO 8

# REALEZA Y NOBLEZA

*Sumario.* El rey, en germánico (ingl. *king*, al. *König*, etc.), es aquel que ha nacido, es decir, bien nacido, noble (raíz **gen-*, «nacer»).

Pero el noble tiene otro nombre, muy instructivo, por ejemplo, al. *edel*, antiguo **atalo-*, derivado de *atta*, «padre nutricio»: esta designación del noble hace suponer que las grandes familias indoeuropeas practicaban el *fosterage*. De hecho, el empleo en el relato homérico de los términos *átta, atalós, atitállō* parece confirmar esta hipótesis.

Prosiguiendo con esta descripción en el dominio occidental, consideraremos ahora el nombre del «rey» y del «noble» en el mundo germánico.

La designación del «rey» dada por el inglés *king*, alemán *König*, etc., se apoya en **kun-ing-az;* es un derivado en *-ing* del radical *kun*, cfr. gótico *kuni*, «raza, familia», forma nominal derivada a su vez de la raíz **gen-*, «nacer», y que pertenece al mismo grupo que el latín *gens* y el griego *génos*. El «rey» es denominado, en virtud de su nacimiento, como «aquel del linaje», aquel que lo representa, que es su jefe. Por lo demás, siempre que se especifica el nacimiento, es que es noble. *Reges ex nobilitate... sumunt*, dice Tácito de los germanos (*Germ.*, VII, 1). En esta concepción, el «rey» está considerado como el representante de los miembros de su tribu.

Completamente distinto es en germánico el concepto de «noble», expresado por el alemán *edel*, y plantea un problema mucho más difícil.

La palabra figura ya en antiguo-inglés, en medio-inglés, en antiguo-alto-alemán, bajo formas que no difieren mucho de las que hoy tenemos; todas se apoyan sobre un antiguo **atalo-*, cfr. antiguo noruego *edal*, etc., alternando con *uodal*, que responde al alemán *Adel*, «la nobleza». Este tema **atalo*, restituido en germánico, no se presta a comparaciones etimológicas: la forma germánica parece estar completamente aislada. Sin embargo, hay una forma que se corresponde con él, pero con un sentido totalmente diferente: es el adjetivo griego *atalós* (ἀταλός), «de niño, infantil, pueril». De este adjetivo se pasa al verbo *atállō* (ἀτάλλω), cuya traducción sería: «jugar como un niño, saltar, divertirse»; por fin, el presente con reduplicación *atitállō* (ἀτιτάλλω), «alimentar a un niño, educarle». Todo esto no es muy preciso ni siquiera en griego; y sobre todo, no se ve punto de contacto con la noción propia del grupo germánico. De este modo, por regla general, los diccionarios etimológicos apartan al nombre del sentido de esta correspondencia.

No obstante, vale la pena examinar de cerca el sentido de las palabras griegas. La investigación va a llevarnos a otra esfera del vocabulario, pero siempre en el mundo de las instituciones.

Mientras que el verbo *atállō* no está prácticamente atestiguado, podemos consta-

tar que *atitállō* lo está muy bien y con un sentido más preciso que el de «educar, alimentar»: así, Iliada, 24, 60: «yo le he alimentado y le he educado»; pero se observa (Odisea, 18, 323): «ella le había educado como un hijo». Estos dos verbos contienen la significación esencial: «educar *como* un hijo», es decir, como si fuera de la familia, lo que no es el caso. En todos los ejemplos el verbo se aplica exclusivamente al niño que no es el hijo propio: así Hera como madre de Aquiles (Il., 24, 60); jamás se emplea ese verbo hablando de su propio hijo. También Hesíodo lo toma en este sentido (*Teog.*, 480).

Entonces vemos con qué se relaciona este verbo. Denota una institución que lleva un nombre consagrado en la terminología científica, es el *fosterage*, el hecho de servir de padre nutricio.

Esta costumbre es importantísima, sobre todo en la sociedad céltica y escandinava, y es la regla general para los hijos reales. Las familias nobles suelen confiar a otra familia sus hijos para que sean educados hasta cierta edad. Es un verdadero parentesco, a menudo más fuerte que el parentesco natural, lo que se establece de este modo entre las dos familias. En los antiguos códigos escandinavos, hay leyes, *gragas*, que definen el estatuto del niño entregado y la conducta de los padres que lo educan. Entre los celtas, la práctica es perfectamente conocida en las tradiciones históricas y legendarias; normalmente, los hijos reales son confiados a otra familia, generalmente la de la madre, es decir, al abuelo materno del niño. Un término particular designa al padre nutricio; es *aite*, correspondiente del latín *atta*, del griego *átta*, y el verbo que designa esta práctica es, en escandinavo, *fostra*. Hubert, en su libro sobre los celtas, cita muchos testimonios de esta institución. El *fosterage* está bien atestiguado también entre la nobleza caucasiana, en particular en Georgia.

Ahora podemos plantear la existencia de esta institución en Grecia, donde debe ser reconocida en el verbo *atitállō*. Debieron existir otros términos que se vinculaban a esta noción, pero sólo se han conservado por casualidad. Así, una inscripción de Gortina, en Creta, nos da *atitáltas* (ἀτιτάλτας), que designa al *tropheús*, al «padre nutricio».

Desde el momento en que se ha fijado el sentido institucional de este verbo, hay que unirlo a las tradiciones. Recordemos cómo Aquiles es educado por Fenix (Il., 9, 485-495) o, según otros poetas, por Quirón. Explorando las tradiciones míticas y legendarias, se encontrarían probablemente otras confirmaciones: lo esencial es poder identificar y designar por su nombre este uso. Puede asegurarse que *atitállō* se dice solamente de niños educados fuera de la familia, sea cual sea el motivo, para escapar a un peligro o para ser educados según cierta tradición.

Examinemos ahora este radical **atalo-* del adjetivo griego. Coincide curiosamente con el tocario *ātäl*, pero esta palabra significa «hombre»; no se ve claramente si sólo se trata de una coincidencia. La formación misma de *atalós* hace pensar en un derivado en *-lo-* de la misma palabra que está representada por *átta*, el nombre del padre conocido por todo el mundo indoeuropeo; así, got. *atta*, lat. *atta*, «padre»; griego *átta*, sánscrito *attī*, femenino, designación familiar de la hermana mayor, irlandés *aite*, hitita *attaš*, «padre» (*pater* no aparece en hitita).

La forma *atta* se considera siempre con su geminada interior como una forma del lenguaje infantil (cfr. *pappa, mamma*)[1].

Sin embargo, la forma irlandesa *aite*, «padre nutricio», adquiere un valor particu-

[1] Sobre *atta*, véase I parte, pp. 138 y ss.

lar debido a que la institución del *fosterage* todavía existe en Irlanda, en fecha histórica: *aite* es el nombre del padre nutricio y no del padre natural. No es por casualidad por lo que Telémaco se dirige con el término *atta* a Eumeo que le ha educado; *atta* era en griego el nombre específico del padre nutricio.

Al término de este examen, volvamos al germánico *Edel*. Si fuera tradicional en las grandes familias, particularmente en las familias reales, confiar los hijos a padres nutricios, puede admitirse que el solo hecho de ser educado de esta forma especificaría cierta nobleza. *Edel* sería entonces propiamente el «niño de pecho», estando sobreentendido que los niños educados por los padres nutricios no pueden ser más que de nacimiento noble. Por ahí se habría especificado la relación indicada por a.a.a. *adal*, «raza», ags. *adelu*, «noble origen», etc. Fragmentos dispersos de una tradición prehistórica encontrarían, según esta hipótesis, su unidad primera y las correspondencias formales coincidirían de este modo con el sentido supuesto.

CAPÍTULO 9

# EL REY Y SU PUEBLO

*Sumario.* Los dos nombres homéricos del «pueblo», *dêmos* y *laós,* se distinguen por su sentido y por su origen.

*Dêmos* designa a la vez una porción de territorio y el pueblo que en él vive; es un término de origen dorio.

*Laós* es la comunidad viril, guerrera, que se define por su relación con el jefe, el «pastor» *(poimḗ)* o también el «conductor» *(órkhamos)* de *laoí.* En Homero reciben el título de *poimḗn laôn* héroes principalmente tesalios y frigios; otros testimonios —literarios, epigráficos— confirman esta repartición del término *laós,* que debe pertenecer, por tanto, desde el punto de vista griego, al fondo aqueo, pero que atestigua también la existencia de cierta comunidad eolio-frigia apenas anterior al principio de la tradición literaria griega, y de la que no debe extrañarnos encontrar indicios en la epopeya homérica.

Al definir la posición y las características del rey, debemos considerar también a las personas sobre las que se ejerce esa realeza, los términos que designan de modo diverso al «pueblo» del que el rey es tan pronto el amo como el representante más inmediato.

En Homero hay dos nombres diferentes del «pueblo» que merecen ser considerados de cerca: *dêmos* (δῆμος) y *laós* (λαός). Se conoce también la metáfora del rey «pastor de pueblos»: *poimḗn laôn.* ¿Qué significa exactamente esta expresión? Debe observarse que *poimḗn,* como algunos otros títulos de sentido más político, *órkhamos, koíranos, kosmḗtōr,* no rige *dêmos,* sino exclusivamente *laós;* mientras que *ánaks, agós* y, a veces, *órkhamos* rigen solamente *andrôn,* «hombres».

Nosotros, por necesidad, traducimos *dêmos* y *laós* por «pueblo». Sería interesante precisar la diferencia entre estas dos nociones. Porque la hay, y considerable.

*Dêmos,* concepto territorial y político, designa a la vez una porción de territorio y el pueblo que vive en él. Por «pueblo» hay que entender aquí una cosa distinta a *éthnos* (ἔθνος), debido a que *éthnos* no se dice solamente de hombres, sino también de animales, de abejas, mientras que jamás se emplea *dêmos* en casos parecidos. Además *éthnos* constituye expresiones como *éthnos laôn, éthnos etaírōn* para designar al grupo de los compañeros de combate. De los ejemplos homéricos, por último, se deduce que *dêmos* es un grupo de hombres unidos solamente por una condición social común y no por un vínculo de parentesco o una pertenencia de carácter político.

La particularidad de *laós* (el término también se emplea tan a menudo en singular como en plural) es expresar la relación personal de un grupo de hombres con un jefe. Es una organización propia de las antiguas sociedades guerreras, que hemos constata-

do entre los germanos, y que con el término *laós* resucita en la antigua sociedad helénica. Los *laoí* forman parte del séquito del jefe; están sometidos a su mando; le deben fidelidad y obediencia; no serían *laoí* si no estuvieran unidos a él por consentimiento mutuo. Pueden verse comprometidos por su causa en el combate, es el caso que nos resulta más familiar; pero este hecho quizá se deba al carácter épico de la Ilíada. En cualquier caso, *laós* es el nombre del pueblo en tanto que porta las armas. El término no concierne ni a los viejos ni a los niños, sino solamente a los hombres de edad viril. El *laós* es, por tanto, la comunidad guerrera, a diferencia del *dêmos*; y el plural *laoí* permite pensar que esta comunidad comprendía varias fracciones.

Hay que estudiar aquí más atentamente las condiciones en que se emplea la expresión *poimḗn laôn.* ¿A quién se aplica esta calificación, en qué circunstancias aparece en la Ilíada y en la Odisea? Al parecer, se trata de una cuestión que jamás había sido planteada.

Esta expresión es antiquísima y lo que da la medida de su antigüedad es que encontramos cuarenta y cuatro ejemplos en la Ilíada frente a sólo doce en la Odisea; e incluso estos últimos en pasajes de carácter formulario; no es más que una supervivencia para el poeta de la Odisea.

Si se trata de clasificar los ejemplos, de hacer una lista de personajes a los que se aplica la expresión, llegamos a una comprobación singular, y que da que pensar. La encontramos la mayoría de las veces vinculada a Agamenón, y también a Aquiles, Macaón, Jasón, un lapita (Driante) y, por último, a Néstor. Esta enumeración no es exhaustiva, pero constituye, como va a verse, un grupo en el interior del mundo aqueo.

¿Hay algo común entre todos estos personajes? Son todos ellos hombres cuya ascendencia y origen conocemos. El poeta nos dice de dónde vienen. Aquiles procede de la Ptía, de la Ptiótide, región tesalia; Macaón de Itome, localidad de Tesalia; Jasón de Yolcos, localidad de Tesalia, de donde partió la expedición de los argonautas. Driante, el lapita, como todos los lapitas procede del norte de la Tesalia. Por último, Néstor es rey de Pilo, pero (esta observación ya estaba hecha) diferentes rasgos de su leyenda y la expresión ἱππότα Νέστωρ le vinculan, asimismo, a la región tesalia.

Alcanzamos aquí la capa más antigua de la epopeya. No es un simple hallazgo que algunos de los más notables «*poiménes laôn*» provengan de Tesalia. El título, convertido en cliché, se extendió luego a todos los reyes de los aqueos, por ejemplo, a Agamenón.

Hay algunos otros en el campamento opuesto: Héctor, Bienor, Hipeirón, Hiperenor, Agenor. Sobre éstos nos hallamos peor informados. Pertenecen al campamento troyano, unos son propiamente troyanos, otros frigios.

He aquí cómo se esboza la distribución de los *poimḗn laôn* en dos grupos homéricos: el primero es específicamente tesalio, el segundo ilio-frigio.

Conocido este punto, volvamos a la palabra *laós* para proseguir el examen. Es una palabra que no tiene paralelo fuera del griego; no podemos situarla, por tanto, en el vocabulario indoeuropeo, ni ilustrarla mediante la prehistoria. Pero hay bastantes lazos en el seno mismo del griego para permitir una investigación más profunda, y para aportarnos algunas precisiones nuevas.

Un dato histórico importante, aunque indirecto, sobre *laós* nos ha sido transmitido por Herodoto (VII, 197) a propósito de la expedición de Jerjes a Tesalia. Cuando Jerjes llega a esta región, a Alos de Acaya, sus guías le refieren una leyenda local sobre Zeus Lafistio. Atamas había conspirado con Ino contra Frixo y, para castigarle, los aqueos decretaron una regla aplicable a sus descendientes. Al primogénito le está

prohibido bajo pena de muerte entrar en el pritaneo. Si entra, no saldrá de allí más que para ser sacrificado. Es una historia curiosa y que parece ser recuerdo del sacrificio obligatorio del primogénito a Zeus Lafistio.

Al referir esta prohibición, Herodoto dice: ἔργεσθαι τοῦ ληΐτου «prohibir el acceso del *lḗïton*», y añade esta glosa: λήϊτον δὲ καλέουσι τό πρυτανειον οἱ 'Αχαιοί, «los aqueos llaman *lēîton* al pritaneo».

Recordemos que esta escena transcurre en Acaya phtiotide. Esa palabra *lḗïton* (forma jonia de *láïton*) está unida a una serie de formas conservadas en los glosadores y, sobre todo, en Hesiquio: λάϊτον τὸ ἀρχεῖον («la residencia de los magistrados»); λαΐτων· τῶν δημοσίων τόπων, es decir, «de los lugares públicos»; ληΐτη, λήτη, «sacerdotisa pública»; luego λειτοάρχαι, título de aquellos que se ocupan de los sacrificios, y que tienen puestos públicos, magistrados.

Otra glosa —importante porque su origen nos viene dado— nos ofrece un nombre de agente: λητῆρες· ἱεροὶ στεφανοφόροι 'Αθαμᾶνες. Ahora bien, la leyenda referida por Herodoto concernía a los hijos y los descendientes de Atamas: precisamente la palabra *lētḗr* procede de la lengua de los atamanes, del pueblo mismo que tenía Atamas como epónimo. Otro nombre de agente está atestiguado por el verbo denominativo *leitoreúō*, «ejercer una magistratura, un empleo público», que se encuentra exclusivamente en inscripciones tesalias.

¿Qué nos enseñan estos testimonios? El término de base *lḗïton* que representa *lā́(w)iton,* derivado de *lā(w)ós*, designaba entre el pueblo aqueo al pritaneo, la casa pública. Según la repartición misma de los términos citados, es en Tesalia, en Arcadia, donde se localizan estas tradiciones y sólo allí. Tenemos, por tanto, derecho a sacar la conclusión de que *laós* es una palabra aquea. Los garantes de la leyenda referida por Herodoto son aqueos, originarios del país que en la misma Grecia conserva el nombre de Acaya phtiotide. Esta región junto con la Tesalia, una parte de la Beocia, las islas y el Asia Menor está considerada como eolia. El dialecto eolio forma también una comunidad algo más relajada, pero real, con la lengua homérica, en el sentido de que se descubren en él muchos rasgos propios de la lengua épica. Ahora bien, aquí este término dado como aqueo está referido a Atamas, hijo de Eolo, el antepasado de los eolios. Hay así concordancia entre las tradiciones históricas y la repartición dialectal. El término *laós* debe atribuirse a la capa aquea del griego. Esto parece confirmado por la onomástica: *laós* entra en la composición de numerosos nombres propios, bien como primer elemento, bien como segundo: por un lado, *Lao-mḗdon, Laokoon,* y, por otro, *Menélaos* (Menelao) y todos los nombres en *-las,* cuyo número es considerable. Entre los portadores más antiguos, encontramos un gran número de personajes de la región eolia. Hay que ir más lejos. La palabra *laós* o, más exactamente, el derivado *lā(w)ito-,* citado más arriba, se encuentra, sin que tengamos conciencia de ello, en un compuesto bien conocido del griego común: *lḗitourgós* (ληι-, λειτουργός) con el abstracto *leitourgía* (λειτουργία), «liturgia», que se analiza como **lḗito-werg*. Así, esta palabra *lḗïton,* que en Herodoto está dada todavía como local y acompañada de su traducción, ha servido de base a un nombre de institución que ha entrado en la lengua común. La «liturgia» era un servicio *público,* la prestación pública de un ciudadano respecto al Estado. El compuesto debe ser también de origen eolio-aqueo; se ha formado necesariamente en un dialecto en el que *lḗïtos* era el término usual para «público».

En otra región del territorio helénico, en el dominio dorio, esta noción de liturgia está expresada en Cnido por *dāmoûrgos* (δαμοῦργος). Las dos palabras, *leitourgós* y *dāmoûrgos* se corrresponden exactamente por el sentido, y hasta su diferencia resulta

instructiva: se ve que *dâmos* es la forma doria que corresponde a la forma eolio-aquea *lā(w)ós* (y *lā́(w)iton)*. El análisis proporciona una especie de estratigrafía de estas palabras en el interior del vocabulario griego.

Hay, por tanto, en Homero ya dos orígenes distintos del concepto de «pueblo». *Laós* debe remitirse al período aqueo, a la invasión doria, y *dêmos,* a una fecha más reciente.

Pero hasta ahora no hemos considerado más que la mitad de los hechos. El título *poimḗn laôn* es dado también en la Iliada a héroes que no son ni aqueos ni griegos, sino troyanos. Asimismo, entre los portadores de nombres propios en *-laos* se encuentran personajes de origen asiático, es decir, frigios. En efecto, tenemos la palabra en frigio, incluso bajo dos formas. Inscripciones frigias antiguas presentan el nombre propio *Akenano-lawos* y también la palabra *lawaltaei,* interpretada como un compuesto que significaría «que alimenta (cfr. lat. *alo*) al pueblo», «qui populum alit». En cualquier caso, no se puede dudar de que el primer elemento no sea *lāwós,* «pueblo».

No hay que extrañarse de que elementos de vocabulario parezcan comunes al griego y al frigio. Distinguimos a los griegos de los frigios por razones lingüísticas e históricas. Pero es probable que los griegos sintieran mucho más su similitud que su diferencia. El mundo frigio y troyano es en Homero exactamente igual al mundo griego. La lengua no parece crear obstáculos en sus relaciones. Los héroes se interpelan y se comprenden plenamente. Son los mismos dioses a los que unos y otros invocan. Tienen las mismas instituciones, las mismas relaciones de hospitalidad, la misma forma de familia. Se casan entre sí, viajan unos a casa de otros. Para Homero, la guerra de Troya no opone los griegos a los bárbaros, es una querella en el interior de un mismo mundo, mientras que el pueblo de los carios es calificado de «barbarófono».

Tradiciones antiguas asocian estrechamente el mundo frigio y el mundo tesalio o eolio. Los frigios, Φρύγες, Βρύγες, pasaban por ser originarios de Tracia. Localizados en la región donde está la sede de los atamanes, los frigios no son más que una fracción étnica del mismo grupo que los tracios. No debe sorprender que testimonios de su comunidad o de su vecindad persistan en la epopeya.

Del mismo repertorio procede también el título *órkhamos laôn.* La forma *órkhamos* está unida a *árkhō,* «mandar», pero la *o-* inicial representa un tratamiento específicamente eolio como el de ὀν para la preposición ἀνά.

Es en esta visión de conjunto, a la vez étnica y social, donde hay que apreciar el término *poimḗn laôn.* Se remonta a una edad en la que, en una estructura social fundada sobre la ganadería, el oficio de la guerra era ejercido por «bandas» sometidas a un jefe. No es, sin duda, fortuito que uno de los testimonios más antiguos del término *lāwos* venga dado por el nombre micénico *ra-wa-ke-ta* = *Lāwāgetās,* «jefe de *lāwos*» (cfr. dor. *lāgétās,* «jefe del pueblo», en Píndaro). Pero la «realeza» introduce una concepción del poder que es diferente: la autoridad es la del guía, la del «pastor»[1] y lo vemos tanto en iranio, como en hitita y en griego homérico.

---

[1] Cfr. *Hittite et indo-européen,* Paris, 1962, p. 100.

LIBRO 2

# EL DERECHO

## CAPÍTULO 1

# *THÉMIS*

*Sumario.* La raíz común a scr. *ṛta*, ir. *arta*, *lat. ars, artus, ritus*, que designa el «orden» como adaptación armoniosa de las partes de un todo entre sí, no proporciona en indoeuropeo designación jurídica alguna.

La «ley» es en sánscrito *dhāman*, en griego *thémis*, literalmente, la regla establecida (raíz **dhē* «poner en la existencia») por los dioses. Esta regla define el derecho familiar: así *thémis* se opone a *díkē*, «derecho interfamiliar».

La estructura general de la sociedad, definida en sus grandes divisiones por cierto número de conceptos, se basa en un conjunto de normas que constituyen un derecho. Todas las sociedades, incluso las más primitivas, y con mayor motivo la sociedad indoeuropea que no tiene nada de primitivo —hemos podido ver que tiene una civilización material desarrollada y una cultura igualmente rica— se rigen por principios de derecho que afectan a personas y bienes. Estas reglas y estas normas quedan señaladas en el vocabulario.

¿Cómo conocemos la organización jurídica de la sociedad indoeuropea? ¿Hay un término que designe el derecho desde la época común? A una pregunta así planteada, que implica a la vez la generalidad de la noción y la totalidad de las lenguas, parece que debe responderse que no. Hay muchos términos para el «derecho», pero son propios de cada una de las lenguas. Sin embargo, los principales están vinculados a elementos del vocabulario común y pueden atestiguar ya una especificación jurídica que se remonta a la época indoeuropea.

Tendremos que estudiar al mismo tiempo el origen de los términos atestiguados históricamente y la evolución que, partiendo de formas comunes, ha particularizado su sentido para desembocar en nombres de instituciones.

Desde el estado indoeuropeo, puede plantearse un concepto sumamente importante: el del «orden». Está representado por el védico *ṛta*, iranio *arta* (avéstico *aša*, por una evolución fonética particular). Ésa es una de las nociones cardinales del universo jurídico y también religioso y moral de los indoeuropeos: es el «Orden» que regula tanto la disposición del universo, el movimiento de los astros, la periodicidad de las estaciones y de los años como las relaciones de los hombres y de los dioses, y, por último, las relaciones de los hombre entre sí. Nada de lo que afecta al hombre en el mundo escapa al imperio del «Orden». Por tanto, es el fundamento tanto religioso como moral de toda sociedad: sin ese principio todo volvería al caos.

La importancia de esta noción queda señalada en el número considerable de formas léxicas sacadas de él. Sería vano enumerar detalladamente todos los derivados indios e iranios de *ṛta* y *arta*, en el vocabulario y en la onomástica. La antigüedad indo-

irania del término queda marcada además en arcaísmos de morfología: el «fiel del *arta,* que ha cumplido moralmente» se dice en sánscrito *ṛta-van,* femenino *ṛta-varī;* de igual modo en iranio *artavan, artavarī.* Esta diferencia notable entre el masculino y el femenino de la forma sufijal *-van, varī* se explica por el mismo juego que la antigua flexión llamada heteróclita, que ha dejado supervivencias en el paradigma del griego *húdor, húdatos,* latín *iter, itineris.*

Además, en el Avesta, esta noción se halla personificada: se encuentra en él un dios *Arta.* Por mediación de una sufijación abstracta en *-tu-,* el indoiranio ha constituido el tema ved. *ṛtu,* av. *ratu-,* que designa el orden especialmente en las estaciones, el período de tiempo —y también: la regla, la norma, en líneas generales.

Todas estas formas están unidas a una raíz *ar-,* bien conocida por numerosas formaciones fuera del indoiranio y que reúnen varias de las categorías formales precedentes. La raíz es la del gr. *ararískō,* «ajustar, adaptar, armonizar» (arm. *aṙnel,* «hacer»), a la que se unen varios derivados nominales: con *-ti-,* lat. *ars, artis,* «disposición natural, cualificación, talento»; con *-tu-,* lat. *artus,* «articulación», y también «ordenanza, rito»; gr. *artús* (arm. *ard,* genitivo *ardu,* «ordenanza») así como el presente *artúnō,* «disponer, equipar»; con **-dhmo-,* gr. *arthmós,* «lazo, junción»; con **-dhro-,* gr. *árthron,* «articulación, miembro», etc.

En todas partes aparece de modo sensible la misma noción: la ordenanza, el orden, la adaptación estrecha entre las partes de un todo, aunque los derivados se hayan especializado diversamente según las lenguas. He aquí, pues, desde el indoeuropeo, un concepto general que engloba, bajo numerosas variedades léxicas, los aspectos religiosos, jurídicos y técnicos del «orden». Pero en cada dominio se necesitaban términos distintos. Por eso, el «derecho» ha recibido expresiones más precisas y que deben estudiarse en su propia esfera.

He aquí ahora las principales.

En sánscrito védico se encuentra ante todo *dharma-,* neutro *dharman,* que equivale a «ley», pero cuyo sentido propio es «mantenimiento, estatuto» (de *dhar-,* «tener») y, según los casos, «costumbre, regla, uso». Es un término de vasto alcance en la religión, la filosofía, también el derecho, pero limitado a la India.

A esta raíz indoirania *dhar-,* «sostener fuertemente», corresponde probablemente la del latín *firmus,* que tiene una formación en *-m-* como *dharman.* La «Ley» es aquí «lo que sostiene firmemente, lo que está establecido sólidamente».

Otra imagen se refleja en el sánscrito *dhāman,* «ley», y también «sede», «lugar». La formación de *dharman* es simétrica de la de *dhāman,* pero procede de *dhā-,* «poner», indoeuropeo **dhē-,* «poner, colocar, establecer», raíz que ha dado en latín *facio* y en griego *títhēmi.* Hay que notar que el sentido de **dhē-* es: poner de una manera creadora, establecer en la existencia, y no simplemente dejar un objeto en el suelo. El derivado *dhāman* designa, pues, el «establecimiento», a la vez lo que se pone, se crea y el lugar en que se pone, en que se establece; a la vez el dominio, el sitio y también la cosa puesta, creada en el mundo. A partir de ahí vemos cómo se define también el sentido de «ley» para *dhāman,* siendo la ley, ante todo, un «establecimiento», una institución fundada y que toma desde entonces existencia.

Esta concepción no se limita al indoiranio. En otras lenguas encontramos también términos sacados de la misma raíz y que se vinculan al vocabulario del derecho. En griego tenemos varios y de gran importancia. Ante todo, *thesmós* (dorio *thethmós, tethmós,* antigua forma con reduplicación **dhedhmo-*), «disposición legal, regla, norma». Pero el término más notable es *thémis.*

La formación de *thémis* es vecina de la de *thémethla* (en Homero *themeílía*) que se refiere a la construcción y designa «la base, el fundamento». Se sabe que *thémis* presenta una flexión arcaica: el genitivo es en Homero *thémistos* y el plural *thémista, thémistes,* normalizados ulteriormente en gén. *thémitos,* ac. *thémin.* Se trata probablemente de un antiguo neutro. Por ahora no se puede sacar nada, ni referido a la forma ni al sentido, del micénico *ti-mi-to,* que ha sido comparado con él.

Por la cantidad radical, *thémis* es exactamente comparable con el avéstico *dāmi-* en cuanto a la formación, y esta comparación es notable, porque una sufijación en *-mis,* como la de *dúnamis,* es bastante rara. Esto hace probable que *thémis* sea una palabra muy antigua y que haya sufrido arreglos destinados a normalizar una flexión arcaica.

Pero el avéstico *dāmi-* ha recibido la función de nombre de agente y significa «creador». Si al gr. *thémis* le buscamos un correspondiente del mismo sentido, lo encontramos en el derivado neutro en *-man* sacado de la misma raíz en indoiranio, que es *dhāman,* «ley», y que designa precisamente, en el seno del orden prescripto por Mitra y Varuna, una disposición relativa a la casa y la familia. Este rasgo es importante porque muestra la esfera de aplicación de esta ley. Ahora bien, ¿qué significa *thémis*? Correlación notable: *thémis* designa el derecho familiar y se opone a *díkē* que es el derecho entre las familias de la tribu[1].

Hay que insistir en ello porque los diccionarios no tienen en cuenta esta distinción para nada. Además, la *thémis* es de origen divino. Sólo este sentido permite comprender y unificar acepciones en apariencia muy diversas. En la epopeya se entiende por *thémis* la prescripción que fija los derechos y los deberes de cada cual bajo la autoridad del jefe del *génos,* sea en la vida cotidiana, en el interior de la casa o en circunstancias excepcionales: alianza, matrimonio, combate.

La *thémis* es el patrimonio del *basileús,* que es de origen celeste, y el plural *thémistes* indica el conjunto de estas prescripciones, código inspirado por los dioses, leyes no escritas, colección de dichos, fallos sentenciados por los oráculos, que fijan en la conciencia del juez (en este caso el jefe de la familia) la conducta que debe mantenerse siempre que el orden del *génos* esté en juego.

Incluso en los empleos más consagrados se encuentran los caracteres específicos de esta noción. Consideremos la expresión de alcance trivial *hè thémis estín* que generalmente se traduce por «como conviene». Así Il., 2, 72-73: «Voy a tentar (a los hijos de los aqueos) primero con palabras, *hè thémis estín*». Agamenón habla aquí como *basileús* responsable de su ejército, él es su jefe, él ejerce la *thémis,* que le prescribe la conducta a seguir, las costumbres a observar. Esta *thémis* queda enunciada por *thémistes,* que son fallos. En el canto 16 de la Ilíada, v. 387, vemos «la cólera de Zeus contra los hombres que por violencia en la asamblea deciden *thémistes* cojitrancas, torcidas», es decir, aquellos que bajo el imperio de la violencia decretan fallos injustos.

A veces, es indispensable el contexto para la apreciación del empleo. Patroclo se lanza al combate y derrota sucesivamente a todos sus adversarios; pero bruscamente su muerte se prepara sin que él lo sepa, porque Febo Apolo mismo va a enfrentarse a él disfrazado: «Su casco de batalla rueda bajo los pies de los caballos y se mancha de sangre y de polvo... No estaba permitido *(ou thémis êen)* antes que aquel casco pudiera mancharse de polvo, sino que cubría la cabeza de un hombre divino, de Aquiles;

[1] La historia de estos dos últimos términos, su significación precisa y su relación están estudiados en una obra excelente de Gustave GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel grec,* París, 1904 (Cfr. sobre todo p. 21).

pero entonces Zeus concedió a Héctor llevarlo sobre su cabeza» (16, 796 y ss.). La expresión misma lo indica: es en virtud de una orden divina por lo que ese casco que pertenecía a Aquiles no debe manchase jamás de polvo. Es que Aquiles es un «hombre divino» (*anèr theîos*, v. 789), forma parte de la familia divina; hasta sus armas se benefician de ese privilegio divino.

Esta organización social y la *thémis* que en ella reina resaltan mejor aún en el cuadro inverso que el poeta traza en algunos rasgos del país de los cíclopes. Éstos, dice, son *athémistes;* entre ellos no hay asambleas de deliberación, ni *thémistes;* cada cual dicta su ley *(themisteúei)* a su mujer y a sus hijos, y nadie se preocupa de los demás (Od., 9, 106-115). Ahí tenemos ilustrada, de una manera luminosa, la definición de la *thémis*. Allí donde no hay *génos* ni rey, no hay *thémis,* ni asamblea; cada familia vive bajo su propia ley. Estos cíclopes son decididamente salvajes.

Y he aquí ahora un texto que presenta una correlación de dos términos, *thémis* y *díkē,* y que del uno nos lleva hacia el estudio del otro.

Ulises es recibido en casa de Eumeo sin ser reconocido por él y le da las gracias por su hospitalidad: «¡Ojalá que Zeus y los demás dioses te concedan todo lo que puedas desear!» Eumeo responde: «La *thémis* no me permite *(oú moi thémis ést'),* aunque viniera un hombre más miserable todavía que tú, ultrajar a un huésped; porque es de Zeus de quien vienen todos los huéspedes y todos los pobres» (Od., 14, 53 y ss.).

Así, un extranjero es recibido en el seno de la familia en virtud de la *thémis,* porque procede de Zeus. Eumeo prosigue: «No puedo —dice— más que darte un pequeño don, pero te lo doy gustosamente; porque ésa es la *díkē* de los esclavos, siempre temerosos cuando nuevos amos tienen el poder...» Piensa aquí en la dominación tiránica, caprichosa, brutal de los pretendientes. En esta ocasión, el empleo de *díkē* muestra precisamente que se sale de la familia misma y que se trata de relaciones con otros grupos. Justicia y derecho están estrictamente definidos por los límites del dominio en que se aplican.

Todos nos recuerdan, por tanto, que esa *thémis,* esas *thémistes* no son inventadas ni fijadas arbitrariamente por aquellos que deben aplicarlas: son de origen divino. Como dice Néstor al Atrida: «Reinas sobre numerosos *laoí;* a ti Zeus te ha confiado el cetro y las *thémistes,* a fin de que dirijas sus deliberaciones» (Il., 9, 97). El rey, el designado de Zeus, está investido de estos dos atributos; uno material, el cetro; otro, el conocimiento de las *thémistes.*

En el otro extremo, en el rango más humilde, el porquero Eumeo invoca también la *thémis* para honrar lo mejor que puede al huésped, que viene de Zeus. En todas partes se afirma esta relación entre el orden del *génos* y las sentencias divinas. Y más allá de la civilización homérica [*], encontramos en el *dhāman* indio un correspondiente preciso de *thémis:* es el orden de la casa y de la familia establecido por una voluntad divina, la de Mitra y de Varuna.

---

[*] Un excelente panorama del término junto con una atrayente interpretación puede hallarse en M. S. Ruipérez, «Historia de θέμις en Homero», *Emerita,* 28, 1960, pp. 99-123 *(J. S.).*

CAPÍTULO 2

# *DÍKĒ*

*Sumario.* El latín *dico* y el griego *díkē* imponen la representación de un derecho familiar, que determina para cada situación particular lo que debe ser. El juez —hom. *dikas-pólos*— es el que guarda el formulario y el que pronuncia con autoridad, *dicit*, la sentencia apropiada.

A la noción de *thémis* hace pareja la de *díkē*. La primera indica la justicia que se ejerce en el interior del grupo familiar; la otra regula las relaciones entre las familias.

Inmediatamente vemos, entre la expresión de las dos nociones, diferencias significativas. Una afecta a la formación misma de los términos. Se ha visto antes que *thémis* es derivado de **dhē-* por medio de un sufijo cuyo equivalente aparece en indoiranio. Con *díkē* sucede de otra forma: está sacado de la raíz **deik-* con adición de *-a* femenino, y cuyos correspondientes nominales reproducen la raíz no sufijada; son los nombres raíces sánscrito *diś-*, «dirección, región», lat. **dix*, que sobrevive en la locución *dicis causā*, «para en debida forma».

Todavía hay otra diferencia entre *thémis* y *díkē* en la representación respectiva de las nociones. En la base de *thémis* hay una raíz «poner, colocar, establecer». El sentido del término se enuncia de este modo directamente y su valor institucional procede de la misma concepción que está presente en las formas verbales de esta raíz. Aquí, por el contrario, estamos ante una raíz que no explica inmediatamente el sentido tomado por *díkē* y que, incluso en griego, se desarrolla de otra manera en sus formas verbales y en sus formas nominales.

Se trata de una raíz **deik-* que da, respectivamente, *diś-*, en sánscrito, *dis-* en iranio; *dico*, en latín; *deíknumi*, en griego. Pero estas formas, tan exactamente correspondientes, no concuerdan en su sentido, puesto que el gr. *deíknumi* significa «mostrar» y el latín *dico* «decir». Por tanto, mediante un trabajo de análisis habrá que llegar a despejar el sentido que explique que *díkē* tiene el sentido de «justicia».

Si el acuerdo entre el indoiranio y el griego da derecho a considerar como primero el sentido de «mostrar» en relación con el de «decir», no resulta de ello que la transición de «mostrar» a «decir» sea fácil de reconstrir. Ése es un primer problema.

Tratemos ahora de reconstruir esa representación antigua de «mostrar».

1) «Mostrar», ¿de qué manera? ¿Con el dedo? Rara vez estamos en este caso. En general, el sentido es «mostrar verbalmente», mediante la palabra. Esta primera precisión queda confirmada por numerosos ejemplos de *diś-* en indoiranio por «enseñar» —lo cual equivale a «mostrar» mediante la palabra, no mediante el gesto—. Además, hay en latín un compuesto sobre el que tendremos que volver, en el que **deik-* está vinculado a *ius:* es *iu-dex,* donde **deik* representa un acto de palabra.

2) «Mostrar», ¿de qué manera? ¿Incidentalmente, a título de ejemplo? ¿Y puede «mostrar» cualquiera?

El compuesto latino *iu-dex* implica el hecho de mostrar con autoridad. Si no es ése el sentido constante del griego *deíknumi* se debe a un debilitamiento de la raíz **deik-* en griego. Toda la historia del latín *dicere* pone de relieve un mecanismo de autoridad: sólo el juez puede *dicere ius*. Esta relación se encuentra en una lengua itálica, con *med-* sustituyendo a *ius* en el osco *med-diss*, latinizado en *meddix*, donde *med-* está emparentado con el latín *medeor*. En este equivalente osco de *iudex*, el término para «derecho» es distinto, pero *dicere* sigue constante.

Hay que recordar, además, la fórmula latina en que el pretor resumía las tres funciones que no tiene derecho a ejercer más que en ciertos días prescritos por el calendario: *do, dico, addico*. Está basado en «dar», en «enunciar ciertas reglas», en «adjudicar». Esta misma representación conduce al empleo frecuente de *dicere* en la lengua de los tribunales: *diem dicere:* «fijar un día para una causa», o *multam dicere*, «imponer una multa».

3) «Mostrar», ¿pero qué? ¿Una cosa visible, un objeto existente? He aquí el último rasgo de la significación de **deik-*: es mostrar lo que debe ser, una prescripción que interviene bajo la forma, por ejemplo, de un fallo judicial.

Estas indicaciones permiten precisar el sentido inicial del griego *díkē*, en tanto que término de institución. Comparando las formas sánscritas *diś* y el latín *dicis causa*, se ve que **dix* enuncia esta función como normativa; *dicis causa* significa «según la enunciación formal» o, como nosotros decimos, «con arreglo a forma». Por tanto, hay que traducir **dix* literalmente como «el hecho de mostrar con autoridad y mediante la palabra lo que debe ser», es decir, la prescripción imperativa de justicia.

Este valor imperativo de *díkē* aparece en muchos ejemplos. En la descripción del escudo de Aquiles figura una escena de justicia descrita detalladamente (Ilíada, 18, 497 y ss.). Dos demandantes están ante el tribunal; la asamblea, muy agitada, toma partido por el uno o por el otro. El meollo del asunto es una *poiné*, el precio de la sangre, que sirve de rescate a un asesinato. En el centro de la asamblea están los ancianos, sentados en un círculo sagrado sobre piedras pulidas. Cada uno de ellos se levanta y se pronuncia. En medio de ellos hay dos talentos de oro reservados al juez que «haya dicho la sentencia más recta», *díkēn ithúntata eípoi* (v. 508).

Una *poinē* es el tipo mismo de la causa que interesa a la *díkē*, la justicia interfamiliar. Los términos de la expresión homérica atestiguan una misma construcción en griego y en latín: tenemos *díkēn eipeîn*, «decir la *díkē*», como en latín *dicere*. Se ve cómo esta «demostración» termina en un acto de palabra: en griego el sustantivo *díkē* ha recurrido a un verbo «decir» *(eipeîn);* en latín es el verbo mismo «mostrar» *(*deik-)* el que se ha deslizado al sentido de «decir».

Hablemos, por último, del adjetivo *ithús (ithúnata)*, «derecho» en el sentido de una línea recta. La imagen completa perfectamente la que está implicada en **deik-:* mostrar lo que se debe hacer, prescribir la norma. Porque no hay que olvidar que la *díkē* es una fórmula. Hacer justicia no es una operación intelectual que exija mediación o discusión. Se transmiten fórmulas que convienen a casos determinados, y el papel del juez consiste en poseerlas y aplicarlas. Así se explica uno de los antiguos y raros nombres del «juez», el homérico *dikas-pólos*. Es una designación curiosa, formada como *ai-pólos*, «el cabrero», *bou-kólos* (con *-kolos* variante de *-polos*), «el boyero», *oiōno-pólos*, «el que observa el vuelo de los pájaros (y que saca de ellos los augurios)». En tanto que *dikas-pólos*, el juez es «aquel que vela por las *díkai*». Tenemos ahí un yuxtapuesto de carácter arcaico con un acusativo plural en primer térmi-

no. Las *díkai* son las fórmulas de derecho que se transmiten y que el juez se encarga de conservar y de aplicar.

Esta representación responde a lo que sabemos de los códigos de justicia entre los pueblos de civilización tradicional, recopilaciones de dichos orales, fuertemente articulados en torno a las relaciones de parentesco, de clan o de tribu.

Ése es el punto de partida del sentido que se asigna ordinariamente a *díkē:* «uso, manera de ser», y donde se puede encontrar todavía el valor de institución. Cuando Ulises, bajado a los infiernos, encuentra a su madre, le pregunta por qué no la puede coger: tal es, responde ella, la *díkē* de los mortales, ἀλλ' αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν (Od., 11, 218). No es la «manera de ser», sino la «regla imperativa», la fórmula que regula el destino». Por ahí se llega al empleo adverbial *díkēn*, «a la manera de», es decir, «según la norma de tal categoría de seres». La manera «habitual» es, en realidad, una obligación de naturaleza o de convención.

Desde entonces, esa fórmula que fija el destino y la atribución se ha convertido en griego en la «justicia» misma. Pero la noción ética de *justicia,* tal como nosotros la entendemos, no está incluida en *díkē.* Se ha liberado poco a poco de las circunstancias en que la *díkē* es invocada para poner fin a abusos. Esta fórmula de justicia se convierte en la expresión de la justicia misma, cuando la *díkē* interviene para poner fin al poder de la *bía,* de la fuerza. La *díkē* se identifica entonces con la virtud de justicia —y el que tiene la *díkē* para él es *díkaios,* «justo».

## CAPÍTULO 3

# *IUS* Y EL JURAMENTO EN ROMA

*Sumario.* Paralelo a *díkē*, el latín *ius*, que se traduce por «el derecho», tiene un verbo derivado, *iurare* que significa «jurar». Extraña a primera vista desde el punto de vista semántico, esta derivación queda aclarada por dos informaciones complementarias:

1) Relacionado con el av. *yaoš*- y considerado en su afinidad particular con el verbo *dico (ius dicere, iudex)*, *ius* puede definirse como «la fórmula de conformidad».

2) Numerosos textos muestran que en Roma jurar, *iurare*, es pronunciar una fórmula, el *ius iurandum*, «juramento», literalmente «fórmula a formular», redoblamiento significativo de lo que es esencial en el acto de jurar; de hecho, el jurante debe repetir palabra a palabra la fórmula que le es impuesta: *adiurat in quae adactus est uerba*.

Otro término latino vinculado a la práctica jurisdiccional, *arbiter*, designa curiosamente a la vez al «testigo» y al «árbitro». De hecho, los textos muestran que el *arbiter* es siempre el testigo invisible, propio para convertirse en ciertas acciones judiciales determinadas, en un *iudex* imparcial y soberano.

El análisis de los empleos de *díkē* ha puesto de manifiesto, entre otras cosas, la frecuencia de las correlaciones entre el griego *díkē* y el latín *ius*. Estos dos términos, aunque diferentes por su origen, entran en series paralelas: *díkēn eipeîn* responde a *ius dicere; díkaios* a *iustus;* por último, de manera aproximativa, *dikaspólos* a *iudex*. Además hemos de sacar a luz el hecho de que, en relación a *thémis, díkē* designa el derecho humano frente al derecho divino, y que, de la misma manera, el *ius* se opone a lo que los latinos denominan *fas*.

Por tanto, ¿qué significa propiamente esa palabra de *ius*? Aquí persiste una extraña oscuridad. Se sabe de sobra que *ius* designa «el derecho»; pero este sentido léxico no nos ofrece la significación verdadera del término. Y si buscamos ésta en la relación entre *ius* y sus derivados, nos encontraremos con un nuevo problema: el verbo de *ius* es *iuro*, «jurar». ¿Cómo está separado de su verbo por una diferencia de sentido tan singular? A primera vista, entre «derecho» y «jurar» hay una distancia inexplicable. Y, sin embargo, la relación formal es segura entre *ius* y *iurare*, puesto que el «juramento» se llama *ius iurandum*. ¿Qué significa esta expresión y por qué un participio futuro pasivo *iurandum*? Finalmente, ¿cuál es la relación de *ius* a *iuro*?

El diccionario de Ernout-Meillet alega una expresión *ius iurare*, que significaría «pronunciar la fórmula sagrada que compromete», por desgracia sin dar ninguna referencia. Que nosotros sepamos, no existe locución semejante. No tenemos más que la forma residual *ius iurandum*, que deja subsistir la separación entre *ius* y *iuro*. La relación del sustantivo con el verbo no puede dilucidarse, por tanto, más que en una fase anterior al estado histórico, lo cual exige el examen de la etimología. Se han identificado paralelos de *ius*, pero presentan un sentido diferente. Desde luego, en céltico,

el adjetivo irlandés *huisse* < **yustiyos* significa «justo»; se reconoce ahí el latín *iustus,* aunque con una diferencia sufijal. Pero desde el momento en que sólo tenemos un derivado y nos falta el nombre céltico de base, la comparación no nos enseña nada. Es, en indoiranio, donde se presentan los correspondientes del lat. *ius:* véd. *yoḥ;* av., *yaoš,* que tiene exactamente la misma forma.

Pero véd. *yoḥ* significa «prosperidad», av. *yaoš,* «purificación». Todo cuanto de correspondencia tienen las formas, lo tienen de divergencia y de perturbación las nociones. No obstante, aquí estamos ante una de esas grandes correlaciones de vocabulario entre el indoiranio y el italocéltico, ante uno de esos términos cuya expresión sólo sobrevive en las dos extremidades del mundo indoeuropeo. El sentido de *yoḥ* debe ser «felicidad, salud». La palabra no aparece más que en locuciones en que forma pareja con *śam;* bien *śamyoḥ* en una sola palabra, bien *śamca yośca,* para decir: «felicidad y salud», en fórmulas de deseos como ésta: «La felicidad y la prosperidad que Manu ha conseguido con su ofrenda ojalá podamos alcanzarla bajo tu guía, ¡oh Rudra!» (R. V., 1, 114, 2).

Asimismo, el iranio sólo ha conservado *yaoš* en locuciones formulares en las que *yaoš* se combina con el verbo *dā-,* «colocar, hacer devolver», para formar el verbo nuevo *yaoždā-,* «purificar». Es un antiguo compuesto, comparable al latín *credo.* De este verbo avéstico *yaoždā-* han salido numerosos derivados: nombre de agente *yaoždātar-,* «aquel que está encargado de purificar»; abstracto *yaoždāti,* «purificación», etc. Para encontrar, a partir de estos derivados, el sentido propio de *yaoš,* que no está atestiguado en empleo libre, hay que llevar *yaoždā-,* literalmente «devolver *yaoš*» al sentido de «devolver conforme a las prescripciones, poner en el estado requerido por el culto». Se trata de una condición del sacrificio: el oferente debe hacer igualmente apto el objeto de la oblación. Tenemos ahí, por tanto, una expresión fundamental del código religioso. Cada acto debe ser ritualmente cumplido y el objeto que está en el centro de esta realización no debe tener defecto alguno. Esta integridad ritual es la condición requerida por *yaoždā-.* Entonces podemos entender mejor el védico *yoḥ:* no es la «felicidad» como goce, sino el estado de integridad, de realización física, sobre el que el infortunio o la enfermedad no tiene poder.

Hay que prestar atención aquí a una diferencia de empleo de **yaus* entre el indio y el iranio. En védico *yoḥ* es una expresión de deseo: es un término que se pronuncia a intención de alguien para que el estado de prosperidad y de eficacia le sea concedido. Debido a esto, *yoḥ* es eficaz en tanto que palabra a pronunciar. La condición del avéstico *yaoš* es otra: aquí la relación misma de *yaoš* con *dā-,* «poner, hacer», muestra que *yaoš* designa un estado a realizar, y no una palabra a pronunciar. Así, por un lado, la noción de **yaus* es para «hacer»; por el otro, para «decir». Esta diferencia tiene gran alcance en el registro del derecho y del ritual en que los «actos» consisten a menudo en «palabras».

Gracias al iranio y al védico, nos remontamos a la prehistoria del latín *ius.* La palabra indoeuropea **yous* significa «el estado de regularidad, de normalidad, que es requerido por reglas rituales». En latín este estado se ve afectado por el doble estatuto que acabamos de distinguir en indoiranio. La noción de *ius* admite estas dos condiciones. Una es la situación de hecho marcada por el derivado *iustus* en las expresiones legales: *iustae nuptiae,* «justas nupcias»; *iusta uxor,* «esposa legitima», es decir, «conforme al estdo de *ius*». La otra es señalada por la expresión *ius dicere.* Aquí *ius* significa «la fórmula de normalidad», que prescribe a qué hay que conformarse. Tal es el fundamento de la noción de «derecho» en Roma.

Hay fundamento para considerar que en general *ius* es una fórmula y no un concepto abstracto: *iura* es la recopilación de las sentencias de derecho. Cfr. Plauto: *omnium legum atque iurum fictor* (*Epidicus,* 522-523). Estos *iura,* como las *díkai* o como las *thémistes,* son fórmulas que enuncian una decisión de autoridad; y en todas las partes en que estos términos son tomados en su sentido estricto, encontramos tanto para las *thémistes* y las *díkai* como para *ius* y *iura* la noción de textos fijos, de fórmulas establecidas, cuya posesión es privilegio de ciertos individuos, de ciertas familias, de ciertas corporaciones. El tipo mismo de estos *iura* está representado por el código más antiguo de Roma, la ley de las XII Tablas, compuesta en su origen por sentencias que formulan el estado de *ius* y pronuncian: *ita ius esto.* Aquí es el imperio de la palabra, manifestado por términos cuyo sentido concuerda: en latín *iu-dex,* en osco *med-diss,* en griego *dikas-pólos* (y: *díkas eipeîn*), y en germánico *eo-sago,* «aquel que dice la regla», «el juez».

Lo constitutivo del «derecho» no es hacerlo, sino siempre *pronunciarlo: ius* y *dicere, iu-dex* nos llevan a esta relación constante. Al tiempo que *ius,* el verbo *dicere* exige fórmulas judiciales, tales como *multam (dicere),* «multa»; *diem (dicere),* «día de audiencia». Todo ello deriva de la misma autoridad y se expresa en las mismas locuciones. Por mediación de este acto de habla, *ius dicere,* se desarrolla toda la terminología de la vida judicial: *iudex, iudicare, iudicium, iuris-dictio,* etc.

El sentido de *ius* se define, por tanto, como expresión del «derecho». Pero no se distingue una relación inmediata entre esta noción y el sentido que ha tomado el verbo derivado inmediatamente de *ius,* que es *iurare.* La interpretación que proponemos de *ius* se pone de este modo a prueba. Si es válida, debe poder dar cuenta de la relación de *ius* con *iurare.* Esta singular derivación nos orienta en una dirección nueva y abre otro capítulo del derecho. ¿Entre la noción de «derecho» y la noción de «juramento», constatamos, aparte de la del latín una relación? Se necesitará una investigación sobre este punto en las demás lenguas del dominio indoeuropeo. Digámoslo rápidamente, el resultado será negativo, pero no por ello dejará de ponerse de relieve la originalidad de la expresión latina.

No tenemos apenas más que una correspondencia que establezca la existencia de un verbo indoeuropeo común para «jurar»; es la del sánscrito *am-,* «jurar», representada en particular por el imperativo *amī-ṣva,* «jura», con el griego *ómnumi,* de igual sentido. La correspondencia sólo comprende estos dos términos; al menos es exacta y rigurosa en la forma y en el sentido. No podría decirse si ese verbo indio *am-* existió en iranio; pero este vestigio aislado basta para atestiguar una expresión común.

En griego hay disimetría entre el verbo y el nombre: «juramento» se expresa por una palabra diferente: *hórkos.* Esta palabra ha sido relacionada, dentro del griego mismo, con *hérkos,* «barrera», explicación a decir verdad vaga y poco satisfactoria: el juramento estaría concebido como una prohibición o una obligación que uno se impone a sí mismo. De todas formas, no es ésa una correspondencia indoeuropea, sino sólo el resultado de un desarrollo secundario (cfr. capítulo 8).

Para la expresión verbal de «jurar» no encontramos fuera de eso más que formas limitadas a dos lenguas, a veces a una sola.

Para «jurar», el persa dice *sōgand xurdan;* literalmente, «consumir, comer el *sōgand*»; en medio persa *sōkand xᵛar-.* Esta palabra *sōkand* se remonta al antiguo av. *saokənta,* «azufre». Así, «jurar» es «tragar azufre». La expresión debe comprenderse

literalmente. El juramento consistía en una ordalía: es la absorción del azufre que debía verificar la sinceridad del que juraba.

En osco, el verbo para «jurar» nos es conocido bajo la forma verbal *deiuatuns*, «que ellos juren»; el radical verbal *deiua-* responde a lo que sería un verbo latino **diuare;* propiamente, «tomar a los dioses por testigo», expresión clara, pero extraña al latín [*].

En otras lenguas indoeuropeas, la expresión del juramento se conforma a la manera con que se jura: irl. *tong* corresponde al latín *tango*, «tocar»; asimismo, en antiguo eslavo *prisegati* y a su lado *prisegnoti* significan etimológicamente «tocar». El sentido primero del sánscrito *am-* es «coger». Esta correlación se explica por el hábito de tocar, al jurar, el objeto o el ser sobre el que se presta juramento; porque jurar sobre alguien o sobre algo es llevar la maldición celeste sobre esa persona o sobre ese objeto en caso de que uno sea perjuro.

Una última expresión es común al céltico y al germánico: irl. *ōeth*, got. *aiþs;* es el alemán *Eid*, el inglés *oath*. Esta forma es, literalmente, un sustantivo verbal de la raíz «ir». Tenemos todavía un recuerdo en el término alemán *Eidegang*, literalmente «el hecho de ir al juramento»; es decir, al lugar de la prestación, supervivencia de un uso antiquísimo. El juramento solemne comportaba varios actos, uno de los cuales era encaminarse hacia el lugar de la prestación. Uno «se dirigía al juramento»: latín *ire in sacramentum*, antiguo ruso *iti na rotu*, «ir al juramento» (cfr. cap. 8).

Así, tenemos casi tantas expresiones como lenguas. Sólo el griego y el sánscrito poseen un verbo de fecha indoeuropea. No hay, fuera del latín, ningún paralelo que pueda ayudarnos a comprender la relación de *ius* a *iurare;* nos vemos remitidos a la lengua misma para dilucidar el nacimiento de esta expresión. ¿Cómo se presta juramento en el mundo romano? Una serie de testimonios explícitos nos informan sobre el modo de prestación del juramento, y hacen comprender cómo *iurare* puede ser derivado de *ius*. Ante todo hay que leer una escena del *Rudens* de Plauto (versos 1331 y siguientes). Entre Gripus y Labrax, que tratan de engañarse mutuamente, se concluye un acuerdo. Gripus quiere comprometer a Labrax con un juramento: (v. 1333). Gr. *Tange aram hanc Veneris*. La. *tango:* «Pon la mano sobre este altar de Venus. —La pongo. —Ahora, ¿vas a jurar por Venus? —¿Qué he de jurar? —Lo que voy a decirte.» (v. 1335). La. *Praei uerbis quiduis*. «Díctame las palabras que quieras... —Toca ese altar. —Ya lo estoy tocando.» Luego viene el texto del juramento, formulado por Gripus tal como debe ser repetido por Labrax.

Transpuesta al modo cómico, ahí tenemos la manera consagrada de prestar juramento entre los latinos. El iniciador que induce al otro a prestar juramento debe *praeire uerbis*, enuncia el texto que quien se compromete deberá repetir literalmente tocando un objeto sagrado: es esta parte de la ceremonia la esencial.

La solemnidad del uso queda confirmada por Gellius (*N.A.* II, 24): los jefes de la ciudad reciben la orden de jurar *«apud consules, uerbis conceptis»*, juran entre las manos de los cónsules «en los términos fijados», siguiendo una fórmula que repetirán palabra a palabra.

En su *Panegírico de Trabajo*, capítulo 64, Plinio alaba los escrúpulos de Trabajo en observar todas las formas constitucionales. Trajano va a prestar un juramento an-

---

[*] La afirmación es demasiado tajante y debe revisarse. L. C. PRAT, «Divertissement sur le thème du vase de Duenos», *Revue des Études Latines*, LV (1975), pp. 315-329, sobre todo p. 318, cita una serie de ejemplos en que sí se pone a los dioses por testigos. *(J. S.)*.

te el cónsul, él, que habría podido contentarse con hacérselo pretar a los demás: «Realizadas todas las ceremonias de los comicios, he aquí que al final te acercas al asiento del cónsul; *adigendum te praebes in uerba...,* te ofreces para ser llevado a las palabras que los jefes *(principes)* ignoran en general, a no ser para llevar allí a los otros...» —y el mérito del emperador estriba en dirigirse allí por sí mismo—. Entonces el cónsul sentado, ante Trajano de pie, dictó la fórmula del juramento, *praeiuit iusiurandum,* y Trajano juró, expresó, pronunció claramente las palabras por las que dedicaba a la cólera de los dioses su propia cabeza y su casa si faltaba a su palabra; y juró, estando los dioses presentes, *attendentibus diis,* en presencia de todos aquellos que deben jurar lo mismo, *obseruantibus his quibus idem iurandum est.*

La expresión se repite varias veces en Tito Livio: *Brutus... populum...* iureiurando adagit *neminem Romae passuros regnare,* llevó al pueblo a ese juramento (II, 1, 9). T. Manlius amenaza al tribuno con matarle si no presta juramento en los términos que va a dictarle: *nisi, in quae ipse concepisset uerba, iuraret;* éste, lleno de miedo, jura en los términos que le imponen: *adiurat, in quae adactus est uerba* (VII, 5). Recordemos también el pasaje de sobra conocido en que Aníbal, todavía niño, llevado ante un altar, lo toca y hace el juramento de que en cuanto pueda se convertirá en enemigo del pueblo romano: *tactis, sacris,* iureiurando adactum (XXI, 1, 4). El verbo *adigere* es de rigor para decir: «llevar a alguien a prestar juramento», puesto que quien jura no hace más que repetir las palabras que se le dictan. Tácito (*Hist.*, I, 37), al hablar del general que hace prestar juramento a sus tropas: *sacramento adigit.* He aquí las expresiones rituales del *ius iurandum,* del juramento a prestar: *praeire uerbis; uerbis conceptis; adigere in iusiurandum.*

Así pues, *iurare* no designa lo que nosotros entendemos por «jurar», es decir, el hecho de comprometerse de una manera solemne bajo la invocación de un dios. El juramento mismo, el compromiso, es denominado *sacramentum,* término conservado en las lenguas romances y que ha dado en francés *serment.* En Roma, el *sacramentum* se convirtió tempranamente en el juramento militar. Hay que distinguir aquí, por tanto, dos nociones, el *sacramentum,* que es el hecho de consagrarse a los dioses, de pedir sobre uno mismo su venganza si se trasgrede la palabra empeñada; y *iurare,* que es el hecho de repetir la fórmula consagrada. La prestación exige dos participantes: aquel que *praeit uerbis,* que se adelanta pronunciando el *ius;* y aquel que propiamente *iurat,* que reproduce esa fórmula, que se llama *ius iurandum,* «la fórmula a formular», la que debe ser repetida después de que el personaje «*qui praeit*» la enuncie, fijando la fórmula en términos consagrados el texto del compromiso.

Volvemos así al análisis literal de *iurare.* Partiendo de *ius,* fórmula que fija la norma, el modelo, se definirá *iurare* como «pronunciar el *ius*», y el *ius* debe pronunciarse *in uerba alicuius qui praeit,* «en los términos que el que precede ha indicado». Es esta relación obligada lo que constituye el carácter imperativo del *ius iurandum.* Las expresiones «*adigere in uerba*», «*iurare in uerba magistri*», indican sobradamente la naturaleza constrictiva de las palabras que quien jura debe reproducir.

Al término de este análisis, encontramos en *iurare* confirmación de lo que el examen propio de *ius* nos había enseñado: que *ius* designa una fórmula, aquí la fórmula que enuncia la conducta que el jurante mantendrá, la regla a la que deberá conformarse. Pero el *ius iurandum* indica la naturaleza del procedimiento y el carácter solemne de la enunciación, no el texto mismo del juramento.

Al restituir a *ius* su valor pleno tal como lo precisan a la vez las correspondencias etimológicas y la derivación latina, nos remontamos más allá del «derecho». Es de un

concepto que no es sólo moral, sino ante todo religioso, de donde la palabra extrae su valor: la noción indoeuropea de conformidad con una regla, de condiciones a cumplir para que el objeto (persona o cosa) sea aceptado, para que cumpla su oficio y tenga toda su eficacia: *yoḥ* en védico, *yaož̌dā-* en avéstico están impregnados de este valor. Por otro lado, hemos constatado la vinculación, en el vocabulario latino, por mediación de *iurare*, entre *ius* y *sacramentum*. Así, los orígenes religiosos y orales del derecho quedan claramente marcados en los términos fundamentales.

A la familia semántica de *iudex* vamos a unir un término de forma completamente diferente, que sólo aparece en latín, con una correspondencia en umbro; es *arbiter* (umbr. *arputrati*, «arbitratu») que designa también a un juez; *iudex* y *arbiter* están estrechamente asociados, a menudo uno es tomado por otro, no siendo el segundo más que una especificación del primero. Se trata, pues, de un juez particular, el «árbitro». No se trata tanto de la etimología como del sentido propio de la palabra. *Arbiter* tiene dos sentidos diferentes: por un lado, el testigo, el que asiste a algo; y por otra, el árbitro, aquel que zanja entre dos partes en virtud de un poder legal.

¿Cómo puede convertirse el «testigo» en «juez-árbitro», en «aquel que decide» entre las partes? El diccionario Ernout-Meillet da sucesivamente los dos sentidos: testigo, juez-árbitro, sin tratar de unirlos. Según el de Walde-Hofmann, el sentido primero sería: «aquel que, como testigo desinteresado, separa hombres en litigio». Pero es un procedimiento arbitrario aglomerar dos sentidos distintos para hacer con ellos una definición.

También aquí se impone el examen de los empleos. Muestra ante todo que al traducir *ārbiter* por «testigo» no se da cuenta exactamente de la significación.

He aquí algunos ejemplos de Plauto que da los empleos más antiguos y más significativos:

*Captiui* 219:

*Secede hunc nunciam si uidetur, procul,*
*ne* arbitri *dicta nostra* arbitrari *queant.*

«Ven por aquí si ese es tu gusto, un poco apartado, para que los *arbitri* no puedan *arbitrari* nuestras palabras.» Ya se ve que el sentido de «testigo» no basta.

*Mercator* 1005:

*eamus intro, non utibilest hic locus factis tuis*
*dum memoramus,* arbitri *ut sint, qui praetereant per uias.*

«Entremos (en la casa); este lugar no es propio para hablar de tu conducta, porque los transeúntes serían *arbitri* de ella.»

*Miles* 158:

*mihi quidem iam* arbitri *uicini sunt, meae quid fiat domi.*
*Ita per impluuium intro spectant.*

«He aquí que mis vecinos son *arbitri* de todo lo que pasa en mi casa; lo miran a través del *impluvium.*»

*Miles* 1137:

*Sequimini; simul circumspicite ne quis adsit* arbiter.

«Seguidme, y al mismo tiempo mirad bien alrededor, no vaya a ser que un *arbiter* esté presente.»

Estos pasajes indican claramente la diferencia entre *arbiter* y *testis:* el *testis* está a la vista y con conocimiento de las partes; el *arbiter* ve y oye sin ser visto. El personaje del *Miles* 1137 lo dice con toda claridad: si no se toman estas precauciones, bajo el ojo del *arbiter* ocurrirá todo sin que los actores lo sepan. No se invoca nunca, en justicia, el testimonio de un *arbiter* para cumplir una función testimonial; porque siempre es la idea de ver sin ser visto lo que ese término indica.

El verbo *arbitrari,* «ser testigo», indica la misma condición: un personaje de la *Aulularia* de Plauto ha sido «enviado en observación» *(speculatum misit me)* para saber lo que pasaría. «Voy a sentarme aquí sin que nadie se dé cuenta», y *hinc ego et huc et illuc potero quid agant arbitrarier,* «desde aquí podré, por un lado y por otro, *arbitrari* lo que hacen» (v. 607), es decir, ver lo que pasa por ambos lados sin ser visto.

¿Cómo se explica entonces el sentido de *arbiter,* «juez»? ¿Cómo de testigo clandestino *arbiter* puede convertirse en juez soberano?

Hay que recordar que en el sentido más antiguo se dice *iudex* de todo personaje de autoridad encargado de dictaminar en un litigio por juicio; en principio son el rey, el cónsul, quienes ostentan todos los poderes. Pero, por razones prácticas, ese poder es delegado en un juez privado que, según la naturaleza de los casos, se llama *iudex* o *iudex priuatus* o *iudex selectus,* o también *arbiter.* Este último tiene un poder soberano de apreciación en todos los casos que no están previstos por la ley. En efecto, había una *legis actio* para los casos que la ley no preveía, y las partes presentaban esta demanda: «*iudicem arbitrumue postulo uti des*». La antigüedad del *arbiter* en este sentido está, por otra parte, atestiguada por la ley de las XII Tablas, donde se lee: «*praetor arbitros tres dato*», «que (en tal caso) el pretor dé tres *arbitri*». Lo que caracteriza al *arbiter* es la extensión de su poder, que Festus define: *pontifex maximus, quod iudex et arbiter habetur rerum diuinarum humanarumque,* y en otra parte: *arbiter dicitur iudex quod totius rei habeat arbitrium,* «el *iudex* es llamado *arbiter*, porque tiene la decisión del asunto entero». En efecto, el *arbiter* decide no según fórmulas ni leyes, sino por sentimiento propio y en nombre de la equidad. El *arbiter* es en realidad un *iudex* que actúa en tanto que *arbiter;* juzga apareciendo ante las partes, viniendo de fuera como alguien que ha asistido al asunto sin ser visto, que puede, por tanto, juzgar libre y soberanamente el hecho, fuera de todo precedente y en función de las circunstancias. Esta relación con el sentido primero de «testigo que no era tercero en discordia» permite comprender la especialización del sentido de *arbiter* en la lengua jurídica.

A partir de ahí, el verbo *arbitrari* amplía su empleo y toma el sentido de *aestimare,* fijar soberanamente el precio de una cosa. Este sentido particular viene también de un sentido especializado, unido a la función misma del *arbiter:* era el *arbitrium litis aestimandae,* el poder soberano de apreciar el precio de un objeto en litigio, de fijar una pena, un daño, una multa: de ahí, más ampliamente, «fijar el precio de alguna cosa».

Siempre que constatamos empleos técnicos de un verbo, es lógico buscar la explicación en el interior mismo de la esfera a que pertenece, pero después de haber definido exactamente el sentido inicial. A mayor escala, no se puede despejar de otra forma el valor propio de las nociones en el vocabulario de las instituciones.

CAPÍTULO 4

# **MED-* Y LA NOCIÓN DE MEDIDA

*Sumario.* En fecha histórica, la raíz **med-* designa nociones muy diversas: «gobernar», «pensar», «cuidar», «medir». La significación original no podría brotar ni de una reducción a un vago denominador común, ni de una aglomeración heteróclita de las significaciones históricas: puede definirse como «medida» no de medicina, sino de moderación (lat. *modus, modestus*), propia para asegurar o restablecer el orden en un cuerpo enfermo (lat. *medeor*, «cuidar», *medicus*), en el universo (hom. *Zeús (Idēthen) medéōn*. «Zeus moderador»), en los asuntos humanos más graves, como la guerra, en los más cotidianos, como una comida. Por último, el hombre que «sabe los *mḗdea* (hom. *mḗdea eidṓs*), no es un pensador, un filósofo —es uno de esos «jefes y moderadores» (hom. *hēgḗtores ēdè mèdontes*) que en cualquier circunstancia saben tomar las medidas experimentadas que se imponen. **Med-* deriva, pues, del mismo registro que *ius* y *díkē:* es la norma establecida, no de justicia, sino de orden, que el magistrado moderador tiene la función de formular: osc. *med-diss* (cfr. *iu-dex*).

Como se ha observado repetidas veces en los desarrollos precedentes, dialectos vecinos pueden diferenciarse en la expresión de nociones esenciales. Ése es el caso, también aquí, del término *iudex* que el latín ha constituido.

No se encuentra, en otras partes, término que se le pueda comparar: no sólo *ius* como «derecho» es desconocido por el conjunto de los dialectos indoeuropeos a excepción del latín, sino que incluso dentro del itálico la noción queda designada por un radical diferente. Frente al latín *iudex,* ya hemos citado el osco latinizado *med-dix;* el sentido es el mismo: es el magistrado supremo quien, además de la función de juez, tiene autoridad sobre la comunidad. Sobre un tema distinto, *med-,* el osco ha formado un compuesto análogo al lat. *iu-dex.* La forma original *meddíss* no está por lo demás aislada en osco. A pesar de la pobreza de nuestra información sobre esta lengua, poseemos una serie de derivados. Tenemos *meddikíai,* «in iudicio», *medicatinom* (acusativo singular»), «iudicationem»; *medicim,* «iudicium»; por último, construido directamente sobre *meddix, meddixud* (ablativo), «iudicio».

En algunos otros dialectos itálicos, de los que no subsisten más que raras y breves inscripciones (peligno, volsco), también está en uso *meddix.*

El sustantivo *med-,* primer miembro del compuesto osco, aparece en umbro como *mers,* que se traduce «ius» o «fas», así como en el derivado *mersto-,* «iustus».

La raíz **med-,* que aquí ocupa el papel de *ius,* no es desconocida en latín; está representada en esa lengua por la familia de *medeor (medeo),* que comprende también el presente llamado frecuentativo *meditor.* Ha proporcionado en itálico una nueva expresión de la noción de «derecho» cuyo sentido vamos a examinar y precisar.

A primera vista, partiendo del latín *medeor,* «curar», no se ve claramente cómo

desembocar en un término que designa el ejercicio de la magistratura. Pero la variedad de las significaciones de **med-* es más amplia aún y debe ser considerada en su conjunto. Hay que comenzar por enumerar las formas, cada una con su sentido distinto, para buscar luego cómo todos estos sentidos se han distanciado y el origen que pueden admitir todos ellos.

Latín *medeo (medeor)*, «curar», tiene por derivado nominal *medicus*, «médico», que a su vez es origen del numeroso grupo de formas como *medicare (medicari), medicatio, medicina, medicamentum*, además de *remedium*. El valor de *med-* parece perfectamente especializado. Este sentido médico coincide curiosamente con el que observamos en iranio: avéstico *vi-mad*, «médico» (con el preverbio *vi-* subrayando la idea de apartamiento). Por el contrario, en irlandés *midiur* (flexión media como el latín *medeor*) significa «yo juzgo» y con el preverbio *con-*, *con-midathar*, «él ejerce la autoridad, él tiene el poder, él domina»; este **med-* céltico da lugar también a un derivado abstracto *mess* (< **med-tu)*, «iudicium»: aquí nos acercamos al sentido del osco.

Por el contrario, nos alejamos de él con las formas griegas que son numerosas y que constituyen un grupo unitario: *médomai* (μέδομαι), «tener cuidado de», que, bajo la forma del presente activo, apenas está atestiguado más que por su participio presente *médōn*, homérico *medéōn*, «el jefe». No pude separarse de él un sustantivo de sentido técnico, *médimnos*, nombre de medida.

Otra serie, muy próxima, no difiere de ésta más que por el grado radical largo: *mḗdomai* (μήδομαι), «meditar, reflexionar, inventar», y el sustantivo neutro **mḗdos*, que no está atestiguado más que en plural, homérico *mḗdea*, «los designios, los pensamientos»; *mḗdomai* tiene también un antiguo nombre de agente, *mḗstōr*, «el consejero». A este *mḗstōr* se vincula el femenino *-mēstra* en un nombre célebre: *Klutai-mḗstra:* «Aquella que toma decisiones de una manera renombrada», convertido en «Clitemnestra». La raíz también está representada en germánico por verbos bien conocidos, que han durado hasta la época actual: gót, *mitan*, «medir», a.a.a. *mezzan*, al. *messen*, igual sentido; y con una formación de presente derivado **medā:* gót. *miton*, a.a.a. *mezzōn*, «reflexionar, hacer planes», cfr. al. *ermessen*. Un sustantivo testimonia la alternancia antigua: a.a.a. *Māz*, al. *Mass*, «medida». Entontramos un correspondiente en armenio en *mit*, genitivo *mti* (tema en *-i*), «pensamiento», sustantivo con *e* radical, que responde por la forma al grigo * *mêdos (mḗdea)*.

Hay que registrar aparte el presente latino *meditor*, que se ha apartado tanto del sentido de *medeor* que se ha convertido en un verbo distinto, cuyo sentido primero es «meditar, reflexionar», pero que muy pronto tomó el sentido de «ejercitarse». Aquí todos se muestran de acuerdo en reconocer la influencia del griego *meletân*, «ejercitarse»: los latinos estaban acostumbrados a reconocer en ciertas palabras de su vocabulario una alternancia *d/l*, cuyo origen era, bien fonético en el seno del latín, bien dialectal, como, por ejemplo *oleo/odor, dingua/lingua*. Esto es lo que ha hecho que, por una atracción formal, *meditor* se haya adaptado bastante rápidamente al sentido de *meletân*. El latín presenta una última serie de formas caracterizadas por un tema **med-* con vocalismo radical *-o-* alternando con **med-*. Ante todo, *modus*, derivado del tipo del griego *lóg-os* frente a *lég-ō*. De *modus* procede el adjetivo *modestus*, y el verbo *moderor, moderari*. En realidad, *modestus* supone un neutro que sería **modus*, genitivo **moderis*, en la misma relación de *scelestus* con *scelus, sceleris*. Este sustantivo pasó luego a la flexión temática en *-o* y al género animado.

De este modo, abarcamos el conjunto de formas. Los tipos de formación son claros en su totalidad; no se prestan a ninguna observación particular y se recubren bas-

tante bien. Sólo el sentido plantea problemas. Debido al hecho mismo de que la raíz ha producido en la lenguas vecinas términos de valor diferente, se vacila en decidir cuál de estos valores debe predominar en la reconstrucción. ¿Es «curar», como podría pensarse por el latín y el iranio? ¿Es «medir», como en germánico? ¿Es «preocuparse de, reflexionar», como en griego?

En general, **med* se traduce por «pensar, reflexionar», y se hace derivar de él cierto número de valores técnicos: «pesar, medir, juzgar» o «cuidar de un enfermo», o también «gobernar».

Una vez más, para el problema que aquí nos interesa, se plantean las cuestiones que hemos encontrado siempre que ha habido que precisar el sentido de una raíz indoeuropea [*].

1) En general, se da a tal raíz el valor más vago, más general posible, para que sea susceptible de disociarse en valores particulares.

Pero, de hecho, «cuidar» es una noción; «gobernar» otra muy distinta. En el vocabulario indoeuropeo, «reflexionar» o «medir» o «gobernar» o «cuidar» son otras tantas concepciones distintas que no pueden ni coexistir en las mismas formas, ni derivarse una de otra. Además, para una noción de sentido tan general como «pensar», hay ya términos consagrados; en particular, la raíz **men-*. Pero aquí vemos claramente que el sentido de las formas que hemos citado no permite confundir **med-* con **men-*. Porque **med-* no indica simplemente una actividad mental, un proceso de reflexión, como hace **men-*.

2) Con frecuencia, se trata además de dar cuenta del valor inicial de una raíz sumando, lo más hábilmente posible, los diferentes sentidos en que se realiza en época histórica. Pero, ¿es lícito operar semejante conglomerado de ideas, cada una de las cuales es distinta y cada una de las cuales se presenta en la historia de cada lengua fijada a un sentido particular?

Los comparatistas practican, por tanto, dos operaciones —1) y 2)—: la primera de ellas es una abstracción que consiste en evacuar de significaciones históricamente atestiguadas lo que tienen de concreto, planteando el residuo vago así obtenido como el sentido primero; la segunda, una *yuxtaposición*, que suma todos los sentidos ulteriores, pero que no es más que una visión del espíritu, sin apoyo en la realidad de los empleos. De hecho, un sentido como el que buscamos sólo puede ser alcanzado por un análisis en profundidad de cada uno de los valores históricamente constatados. Nociones simples y distintas como «juzgar», «sanar», «gobernar», no hacen más que transponer a nuestra lengua un sistema de significación articulado de otra forma. Son todos los componentes de un sentido global lo que se trata de hacer aparecer con vistas a restaurar el sentido fundamental de la significación.

¿Hay que partir de «cuidar de un enfermo», sentido atestiguado en dos lenguas distintas, el latín y el iranio? No es posible llevar a ese sentido preciso, técnico, la noción de «medir». Y, sin embargo, parece que, *a priori*, y de manera confusa, se trata de la noción de «medida» la que predomina. Ésta, limitada en griego a *médimnos*, aparece con mayor amplitud en latín en *modus*, en germánico en el gótico *mitan*, alemán *messen*. Al mismo tiempo se precisa la noción de reflexión, de designio a través del griego *mḗdomai, mḗdea*.

[*] Sobre la teoría de Benveniste sobre la raíz en indoeuropeo, el lector castellano puede consultar la muy útil y clara explicación de A. López Eire, «La teoría de Benveniste acerca de la raíz en indoeuropeo: precedentes y repercusiones», *Estudios Clásicos*, 64 (1971), pp. 269-296 *(J. S.)*.

Partamos del latín *modus*. Es la «medida», pero no una medida que sea una dimensión propia de las cosas; para «medir», el latín emplea un verbo distinto, *metior*. Por *modus* se expresa una medida impuesta a las cosas, una medida de la que uno es dueño, que supone reflexión y elección, que supone también decisión. En resumen, no es una medida de *medición*, sino de *moderación*, es decir, una medida aplicada a lo que ignora la medida, una medida de limitación o de coacción. Por eso, *modus* tiene más un sentido moral que material: *modestus* se dice de «aquel que está provisto de medida, que observa la medida»; *moderari* es «someter a medida (lo que escapa a ella)».

El latín nos ayuda a discernir que si **med-* quiere decir «medida», es de una manera completamente diferente de **mē-*, de donde proviene el indoeuropeo **mens*, «luna»; latín *mensis*, «mes», medida de dimensión, cualidad fija y como pasiva, cuyo emblema será la luna midiendo el mes. Vemos algo completamente distinto en *modus:* una medida de constricción, que supone reflexión, premeditación, y que se aplica a una situación desordenada. Ése es nuestro punto de partida.

Ahora, con ayuda del griego, pero precisando el sentido de los testimonios que proporciona, vamos a llevar más lejos el análisis.

Por regla general el gr. **médō*, considerado bajo las especies de su participio presente *médōn*, se traduce por «proteger, gobernar», y el participio *médōn* por «señor, amo». El presente medio *médomai* se traduce por «velar, preocuparse de algo». Sin embargo, se trata del mismo verbo: debería admitir la misma interpretación.

Por un lado, hay que considerar el empleo homérico de *medéōn* en las fórmulas consagradas, con Zeus y un nombre de lugar: *Idēthen medéōn*, literalmente «que reina sobre el Ida» (Ilíada, 3, 276; 7, 202), cfr. *Dōdṓnēs medéōn* (18, 234); por otro lado, la expresión frecuente *hēgḗtores ēdè médōntes* (Il., 2, 79): ¿podemos contentarnos con traducir aquí el verbo o sus derivados participiales por «proteger» o «gobernar»? Es evidente que no podemos contentarnos con ello, debido a que *medéōn* se aplica a un personaje como Zeus, con una traducción vaga que implica autoridad: «que gobierna, que reina sobre». Pero en el grupo nominal *hēgḗtores ēdè médōntes*, hay que distinguir dos nociones. En el verbo *hēgéomai*, está la noción de una conducta de las operaciones que implican cálculo y plan; en *médōn*, vemos ya, en primer lugar, una noción de autoridad, luego —de la misma manera que en latín— la noción de una medida directriz.

Precisemos más con ayuda del medio *médomai*. Este verbo comporta regímenes mucho más diversos que *médōn:* términos que se refieren al combate: *polémoio medésthō* (Il., 2, 384), «que se preocupa del combate»; o también *medṓmetha alkês*, «pensemos en resistir valientemente» (5, 718; cfr. 4, 418); pero también se encuentra *médomai* aplicado al «alimento»: *sítou, dórpoio* (24, 2), o también al «retorno», *nóstou*, (Od., 11, 110; 12, 137) o, más vagamente, a objetos de pensamiento: así, en Il. 4, 21, dos diosas, Atenea y Hera, «meditaban un destino funesto *(kakà... medésthēn)* para los troyanos».

En ese último empleo, *médomai* coincide con *mḗdomai*, que bastante a menudo significa «preparar, premeditar (un destino funesto)», al hablar de un dios: «Toda la noche el prudente Zeus meditaba su desgracia» (*kakà... mḗdeto*, 7, 478), o también «Zeus meditaba su muerte» (*mḗdet' ólethron*, Od. 14, 300).

Tomemos el sustantivo *mḗdea;* se emplea corrientemente con *boulaí*, «designios»

(por ejemplo, Ilíada, 2, 340), o se refiere a aquel que sabe, que es sabio, que está bien inspirado: *pepnuména médea eidṓs* (Il., 7, 278; Od., 2, 38).

He aquí los principales empleos de los que se saca para el verbo el sentido de «premeditar, aconsejar, dominar, preocuparse de...» y de «gobernar». Todas estas actividades implican una noción de autoridad, y el sustantivo, la idea de decisión soberana.

Ahora podemos definir con mayor precisión esta noción de una «medida» aplicada a las cosas. Se trata de una medida de carácter técnico; de un medio consagrado por el uso y de eficacia ya experimentada. En modo alguno, de un procedimiento inventado en el momento ni de una reflexión que debe crear sus planes. Esta «medida» es siempre aplicable en una circunstancia determinada, para resolver un problema particular. Por tanto, estamos lejos de la noción de «reflexionar» en general, tanto como de «proteger» o de «gobernar». Para dar una definición aproximativa de **med-*, podrá decirse que es «tomar con autoridad las medidas que son apropiadas a una dificultad actual; llevar a la norma —por un medio consagrado— una perturbación definida»; y el sustantivo **medes-* o **modo-* designará «la medida probada que lleva el orden a una situación perturbada». La noción no se halla conservada idénticamente en todas partes; según las lenguas, se diversifica, pero no cuesta mucho reconocer el sentido inicial. Vemos ahora que el latín *medeor,* avéstico *vī-mad-* no significan propiamente «curar», sino más bien: «tratar según las reglas una enfermedad». Esto no es una simple tautología: la noción designada no es «hacer pasar a la salud a un enfermo», sino: «someter un organismo perturbado a reglas previstas, llevar el orden a la perturbación».

En griego es lo mismo: se trata siempre de medidas, ordenadas con autoridad, para hacer frente con medios previstos a un problema preciso: la guerra, un embarque, una comida incluso; todo esto implica una técnica conocida. Cuando Zeus es llamado *médōn,* este epíteto convertido en tradicional se refiere al poder, que ostenta el amo de los dioses, de aplicar la «medida» en una circunstancia dada, durante un juramento solemne o con vistas a una ayuda. Se quiere obtener su intervención para resolver una dificultad precisa, puesto que tiene la facultad que implica el verbo *médō.*

Se llega, por último, al sentido jurídico que está en el osco *meddix.* Todos estos componentes se encuentran ahí y sirven para precisar la equivalencia constatada entre *med-* e *ius:* hay, en primer lugar, la noción de autoridad, incluida en el empleo de *dico;* la idea central es la de una «medida» escogida en un repertorio tradicional que debe aplicarse a un caso presente.

Observemos un hecho sorprendente: ni *med-* ni *ius* producen derivados verdaderos: no son formas vivas. De *ius* en latín, ¿qué tenemos como derivados? El verbo *iuro* no deriva ya del sentido de *ius* y sólo se relaciona con él por un valor prehistórico. La relación sincrónica se ha roto. *Ius* da en total y únicamente el adjetivo *iustus,* paralelo a *modus/modestus.* Todos los derivados se constituyen en realidad sobre *iudex:* así, *iudicium, iudicari, iudicatio,* etc. De igual forma en osco, sobre *meddix: medicatinom.* Por tanto, es por mediación del nombre de agente como se constituyen los derivados. Debemos concluir que estos dos términos jurídicos, *ius* y *med-,* representan formas inertes, no vivas. Deducimos esta observación de otro hecho: no existe en latín derivado de *ius,* adjetivo o sustantivo, que quiera decir: «aquel que es jurista, que sabe el derecho, que lo ejerce, lo practica». Frente a *medicus* no hay **iuricus* o término análogo. Tenemos compuestos, pero son yuxtapuestos: *iuris prudens* (y *prudentia*), *iuris consultus, iuris peritus.* Podemos ver ahí otra prueba de la incapacidad de *ius* para proporcionar un derivado cualquiera.

La razón de ello es probablemente que el derecho fue considerado exclusivamente como un cuerpo de fórmulas, y el ejercicio del derecho como una técnica. No ha constituido una ciencia, no ha admitido invención. Se ha fijado en un código, en un conjunto de dichos, de recetas a conocer y aplicar.

El papel del magistrado supremo será, por tanto, mostrar la «medida» que se impone en tal o cual litigio. Hemos constatado que el derecho es una cosa que hay que mostrar, que decir, que pronunciar —ya en las formaciones paralelas, gr. *dikaspolós*, latín *iudex, meddis,* germánico *eosago*—. Se mide así uno de los grandes cambios ocurridos en las lenguas y en las instituciones de los diferentes pueblos indoeuropeos, cuando el derecho, sobrepasando su aparato técnico, se constituye en nociones morales, cuando *díkē* proporciona el adjetivo *díkaios,* cuando *ius* y *iustus* desembocan en la noción de *iustitia.*

Es preciso que el derecho mismo se renueve y termine por identificarse con lo que es justo. Pero ha sido precisa una larga historia para que las nociones de derecho y de justicia se acerquen; y debido a su unión cada vez más estrecha, la designación misma del derecho se transforma e *ius* es reemplazado en las lenguas románicas por *directum (derectum).* El «derecho» es lo que es «recto», opuesto a lo que es «perverso». Así es como en germánico *Recht* ha tomado el lugar de *ius* como término de institución, mientras que en inglés el «derecho» se identifica con la «ley» *(law);* en inglés se dice «estudiar la ley» para referirse a «estudiar el derecho».

Todo se sostiene: este proceso histórico de evolución de *ius* a *iustitia* y *directum* se sostiene por vínculos oscuros, difíciles de captar, de la misma forma que el derecho se presenta en la conciencia de los pueblos antiguos. A través del vocabulario de las instituciones es como se discierne cómo estas nociones de carácter formal evolucionan y se precisan, a medida que la conciencia se refina y luego engendran nociones morales con las que llegan a veces a identificarse.

## CAPÍTULO 5

# *FAS*

*Sumario.* La existencia de dos derivados en **-to-*, lat. *fastus* y *festus*, de significaciones diametralmente opuestas, bastaría para echar por tierra la comparación, a menudo propuesta, entre *fas* y el grupo de *fanum, feriae*.

Es, evidentemente, con el lat. *fari* (gr. *phēmi*, i.e. **bhā-*) con lo que hay que relacionar *fas*. Irreprochable desde el punto de vista formal, esta etimología exige una justificación semántica: ¿cómo se establece la relación entre «hablar» *(*bhā-)* y «derecho divino» *(fas)*? Se ve que de hecho la raíz **bhā-* designa específicamente la palabra como independiente de quien la profiere, y no en tanto que significa, sino en tanto que existe. Así lo que está dicho, lat. *fatum*, o lo que se dice, *fama*, gr. *phḗmē*, hom. *dḗmou phêmis*, «vox populi», se halla cargado, como palabra impersonal y absoluta, de un valor religioso positivo: la *phḗmē* es en sí misma un dios *(theós... tis)*. (Hesiodo, *Trabajos*, 764.)

En latín, las condiciones de empleo de *fas* —*fas est* + infinitivo «existe el *fas* que...»— explican que la palabra (divina) haya proporcionado la designación del derecho (divino).

En la pareja gr. *thésphatos: athésphatos*, «limitado (por el destino): «ilimitado», el adjetivo verbal de *phēmi*, *-phatos* refleja bien el valor especifico que se le ha reconocido a la raíz **bhā-*.

Las expresiones del derecho consideradas hasta aquí se refieren todas al derecho humano, que regula las relaciones sociales en general y que interviene entre grupos definidos en el seno de la familia o de familia a familia.

Pero hay, al menos en una lengua indoeuropera, en latín, un término específico que designa el *derecho divino:* es el *fas*, distinto del *ius*. La relación de estos dos términos plantea un problema que ante todo es un problema de sentido. Esta oposición *ius: fas* no parece poder proyectarse directamente en la prehistoria indoeuropea. Sin embargo, podemos ver si el latín la ha creado verdaderamente.

No puede afirmarse que esta oposición haya existido al menos en itálico. Sabemos además tan pocas cosas de los dialectos itálicos que no podemos sacar un argumento de su silencio: sólo el umbro está atestiguado en un texto continuo. Pero este ritual de estilo formulario no muestra, ni con mucho, todo el vocabulario: hay, desde luego, nociones capitales en umbro que se nos escapan.

En latín por tanto, puesto que tenemos que limitarnos a esta lengua, tenemos *ius: fas*, y esta oposición se refleja en sus derivados *iustus: fastus*, así como en las expresiones paralelas *ius est: fas est*, «está permitido por la ley humana, por la ley divina», respectivamente. Desde el punto de vista morfológico, *fas* es un sustantivo neutro indeclinable; es un tema en *-s*, de la misma formación que *ius*. Pero para ir más allá,

hay que indagar en la etimología. Algunos autores han pensado que *fas* debía relacionarse quizá con el grupo de palabras representadas por *fānum,* «templo», a causa del valor religioso que esta comparación confirmaría para *fas.*

Desde luego, hay que dejar a un lado esta interpretación, por varias razones formales: *fānum* proviene de un antiguo **fasnom,* con *a* breve; el alargamiento, de carácter secundario, es normal cuando el grupo *-asn-* se reduce a *-an-*. A su vez, **fasnom* se apoya en **dhəs-nom*, que con otro grado radical se vincula al nombre del «templo», conocido en osco y en umbro: osco *fíísna,* umbro *fēsna.* Tenemos, por tanto, la alternancia **fēsna* (osco, umbro)/**fasnom* (grado reducido del radical en latín); y esto, restituido a un nivel lingüístico más antiguo, dará **dhēsna/*dhəs-nom.* Además, forman parte del mismo grupo en latín *fesiae (feriae),* «fiestas», y el adjetivo *festus,* «de fiesta, solemne». Es probable que el tema **dhəs-/dhēs* designe algún objeto o rito religioso cuyo sentido no podemos determinar; en cualquier caso, deriva de la esfera de lo sagrado.

Este **dhēs-* se encuentra en otra parte: en el plural armenio *dik$^c$,* «los dioses», que se apoya en **dhēs-es* (-k$^c$ es el signo de plural), y en los compuestos griegos antiguos *thésphatos, thespésios, théskelos,* donde *thes-* responde al **dhēs-* de *dik$^c$.* El sentido de *thes-* vincula estos adjetivos poéticos a la noción de lo divino: *thésphatos,* «fijado por un decreto divino»; *thespésios,* «maravilloso», aplicado al canto de las sirenas, enunciado de origen divino; *théskelos* de formación menos clara, «prodigioso», quizá «divino».

Por último, es muy posible —y es ésta una hipótesis elaborada hace mucho tiempo— que haya que situar aquí *theós,* «dios», cuyo prototipo más verosímil sería **thesos.* La existencia del armenio *dik$^c$*, «dioses», permitiría entonces emparejar una pareja léxica grecoarmenia.

¿Estamos autorizados a relacionarla con *fas*? Consideremos el sentido de *feriae,* representante caracterizado de este grupo en latín, y veremos la diferencia. *Feriae* son las «fiestas», *festus* significa «feriado». ¿Dónde se situaría *fastus*? A duras penas podría comprenderse que, si tienen un origen común, dos adjetivos distintos en *-to* se hayan constituido sobre el mismo radical. Además, ¿qué significa *fastus*? Se llama *dies fastus* al día en que le está permitido al tribunal administrar justicia, aquel en que el pretor tenía derecho a pronunciar los tres verbos que resumen sus actividades: *do, dico, addico.* Es lo que dice Macrobio, *Sat.*, I, 16: *Fasti (dies) sunt quibus licet fari praetori tria verba solemnia: do, dico, addico. His contrarii sunt nefasti.* Los *fasti* son los días «laborables» en que ejercen su actividad los magistrados y los ciudadanos. Por ese camino *fasti dies* ha podido llegar a tomar el sentido de «calendario». Así, *fastus,* «día laborable», es exactamente lo contrario de *festus,* «día feriado». Este hecho bastaría para echar por tierra la comparación propuesta entre *fas* y *feriae* que, por lo demás, no ha conseguido el acuerdo unánime.

Por tanto, hemos de renunciar a ella y buscar a *fas* otro origen. El que parece imponerse ya ha sido propuesto. También tiene a su favor —aunque esto no sea una garantía siempre segura, pero debe ser tenida en cuenta —el sentimiento de los antiguos que jamás separaron *fas* de *fari,* **for,* «hablar».

Desde luego no es ésa una explicación evidente que baste con mencionar. Entre la noción de «hablar» y la del «derecho específicamente divino», tal como son definidas en los diccionarios, no se percibe una relación inmediata. Los autores que reproducen esa etimología, desde luego exacta, no tratan de demostrarla. El único medio de justificarla será estudiar más de cerca el sentido propio de *fari.*

Con *fas,* hay que tener en cuenta también su contrario *nefas,* «pecado contra la religión», que comporta la negación *ne-,* más antigua que *non.* Porque *nefas* en realidad ha salido de la expresión *ne fas est,* donde hay que entender *ne-* como una negación de frase y no como un prefijo: el prefijo negativo no es *ne-* en general, sino *in-*. Gracias también a un giro sintáctico, con la negación reforzada *nec,* debe explicarse *negotium,* salido de la expresión: *nec otium est* (cfr. I parte, pp. 90 y ss.).

La formación de *fas* es la de las antiguas palabras neutras e indeclinables: *ius, mos,* dotadas secundariamente estas últimas de una flexión.

La relación de *fas* con **for, fari, fatus sum,* se encuentra sugerida ya por una forma de este verbo que, debido a su valor religioso, debe ponerse de relieve. Es el participio de **for,* el neutro *fatum,* «el destino», a menudo «el mal destino» (cfr. *fatalis,* «fatal»), que desde el principio de la tradición se ha sustantivado y es independiente.

El verbo **for* mismo es desusado desde la época histórica; apenas si es empleado en poesía con el sentido de «hablar». Pero produjo muchos derivados antiguos: *facundus,* «elocuente, de palabra fácil», *fábula,* «conversación, pieza dialogada, fábula, leyenda»; por último, *fama,* «renombre», sobre todo en buen sentido, de donde *famosus,* «que tiene buen renombre», y su contrario *infamis,* «que no tiene buen renombre, de mal renombre». Detrás de cada uno de ellos hay una larga serie de derivados (así de *fabula: fabulari, fabulatio,* etc.). Este verbo latino corresponde al griego *phēmi, phátō,* cuya flexión es en parte activa y en parte media; luego *phḗmē,* «renombre»; *phē̂mis,* que tiene aproximadamente el mismo sentido: «rumor, conversación, ruidos», y también *phátis.* Esta raíz falta completamente en indoiranio. Está restringida a la parte central del dominio indoeuropeo: además del latín y del griego, el armenio lo atestigua en *bay,* «palabra», que se apoya en **bati-,* que responde exactamente al griego *phátis, ban,* «palabra, cosa» y en el inciso «*bay*», «dice». Parcialmente la encontramos en germánico, antiguo inglés *bōian,* «jactarse»; por fin, parcialmente también en eslavo *baju, bajati,* «contar, pronunciar encantamientos», luego, con una sufijación más compleja *baliji,* «médico, brujo».

En el punto de partida de estas formas, los diccionarios etimológicos no plantean más que el sentido de «hablar» con algunas especializaciones, por ejemplo, en antiguo eslavo. Pero no se advierte ningún indicio que permita especificar la noción de «hablar» en la de «derecho divino».

¿Qué significa aquí «hablar»? ¿De qué manera se determina esta noción entre todas las demás expresiones del «habla»?

Hay una forma latina que es importante en este aspecto: es el participio presente *infans,* «el niño de baja edad, aquel que no habla»; Varrón, para explicar la relación con *fatur* nos dice (L.L., VI, 52): *Fatur is qui primum homo significabilem ore mittit uocem. Ab eo ante quam id faciant, pueri dicuntur infantes; cum id faciant, iam fari...* «Habla *(fatur)* un hombre que por primera vez emite una palabra provista de sentido. Por eso, antes de que puedan hacerlo, los niños se llaman *infantes;* pero cuando lo hacen, se dice que ya hablan *(iam fari).*»

También decimos que un niño «habla» o «no habla». Se apunta así a la palabra articulada, al acto del habla como manifestación del lenguaje, como emanación de la persona humana. Asimismo, a través de sentidos muy diversos, a la vez «conversación», «acción en el teatro», etc., *fabula* aparece como la «puesta en palabras» en el sentido que decimos «poner en música». Se denomina *fabula* una leyenda, una acción, un dato cualquiera puesto en palabras. Se asiste a una acción transpuesta a palabras humanas. Relato, fábula o pieza de teatro, sólo se considera la técnica misma

de esta transposición a palabras. De ahí el que *fabula* designe lo que no es más que palabras, lo que no tiene realidad. Así es como los demás derivados de la raíz, deben ser entendidos: *facundus,* «que tiene el don de la palabra», manifestación verbal consideraba independientemente del contenido; no que es elocuente, sino que tiene una gran abundancia de palabras a su disposición. En *fama,* «reputación, rumor», discernimos un nuevo rasgo: el acto de habla no individualizado, impersonal. Cuando el niño «habla», *iam fatur,* se tiene en cuenta no lo que dice, sino la manifestación de una facultad impersonal, común a todos los seres humanos, el hecho de que sean capaces de hablar. Paralelamente, *fama* es la palabra en tanto que manifestación humana, impersonal, colectiva, el rumor, el renombre: «corre el rumor de que...», es un «ruido» hecho de voces, el habla como pura manifestación sonora, porque está despersonalizada. Es lo que significa también el griego *phátis,* «renombre, rumor», no discurso, ni palabra unida.

El mismo sentido brota también de *phémis.* En la Ilíada (10, 207), un personaje se dirige a los troyanos para ver si puede enterarse de alguna *phêmis;* se trata de los «se dice», impersonales, no de las palabras de uno o de otro. En la Odisea es bastante frecuente la mención de la *dḗmou phêmis,* «el rumor del pueblo, la voz popular». Un personaje no osa hacer tal cosa a causa de la *dḗmou phêmis,* del qué dirán (6, 273-274). La palabra no designa el discurso individual.

Veamos ahora *phḗmē.* He aquí un ejemplo muy significativo: Ulises pide a Zeus que confirme que ha querido devolverle a su casa después de haberle hecho sufrir mucho. «¡Que alguna de las personas que se despierten en la casa me diga una *phḗmē* y que fuera aparezca otra señal milagrosa de Zeus!» (Od., 20, 100). Ulises espera la *phḗmē* como una palabra de carácter divino, como manifestación de la voluntad de Zeus, equivalente a una señal, y, en efecto, una mujer, la primera, mientras retumba el trueno, emite una palabra *(phḗmē)* y esta *phḗmē* es un *sêma,* un presagio para Ulises (versos 100 y 111). También se encuentra en Herodoto (III, 153) *phḗmē* acompañado a *téras,* «prodigio»; en Sófocles (*Ed. Rey,* 86, etc.) tenemos *phḗmē theôn,* «*phēmē* de los dioses» para decir «oráculo».

Todo esto está relacionado: la *phḗmē* es una emanación de palabras, como es, en efecto, un rumor de voces, una reputación, un renombre, como es también una palabra de oráculo. Vemos, por fin, por qué esta raíz de *phēmi,* o de **for* en latín, indica la manifestación de una palabra divina; siempre porque es impersonal, porque expresa algo confuso, misterioso, como misterioro es en la boca de un niño la llegada de sus primeras palabras.

Este sentido de *phēmē* está luminosamente enunciado en Hesíodo, *Trabajos,* 763-764: «La *phḗmē* no puede perecer completamente cuando muchas gentes la repiten; porque en cierta forma es divina.» He ahí por qué la *dḗmou phêmis* tiene tanta importancia y puede hacer dudar a alguien en el momento de emprender algo: es una advertencia divina. *Vox populi, uox dei,* la «voz» del pueblo tiene algo de divino. También por eso el *fatum* es una enunciación que no tiene fuente personal, que no está relacionada con un hombre y que extrae de este origen supra-humano algo misterioro, fatal, decisivo.

Por último, el verbo tan común *phástai* dice más de lo que parece. No se tiene en cuenta suficientemente el valor fuerte de *phasi,* «se dice, el rumor quiere que»; *pháto* debe entenderse literalmente: «esa palabra emana de él» y no simplemente «él dice».

Este poder de la palabra sacada de su fuente humana, a menudo de origen divino, se convierte fácilmente en un poder mágico; por eso, en eslavo *baliji* designa a aquel

que, brujo o médico, tiene a su disposición ese poder inspirado de palabra, de encantamiento, que sabe emplearlo y dirigirlo.

Ahora podemos volver a *fas*. Vemos de qué significación general de «habla» está impregnada la noción, cómo *fas* saca de ella su valor religioso. Pero no vemos todavía por qué *fas* se aplica especialmente al «derecho». Este sentido debe resultar de la locución en que *fas* se encuentra efectivamente empleado en fecha antigua: *fas est,* con la proposición infinitiva; literalmente «hay *fas,* existe el *fas* que...». Con ello se entendía la enunciación en palabras divinas e imperativas: a través de esta palabra impersonal se manifiesta la voluntad de los dioses, los dioses dicen lo que está permitido hacer, y es por esta expresión *fas est,* «lo que es querido por los dioses», por donde se llega a la idea de *derecho divino.*

En *fas* no hay nada que indique la naturaleza propia de este derecho; es de su origen, de donde la palabra recibe el valor de una enunciación solemne, de una prescripción positiva: *fas* o *nefas;* y es un atributo del pontífice conocer y codificar la enunciación divina que autoriza o que prohíbe.

Por esta misma razón, aunque en otra esfera, el gr. *phēmi* tiene el sentido de «decir sí, afirmar, responder positivamente», *oú phēmi* «decir no, rehusar», ante todo al hablar de los oráculos o de las colectividades.

Sin hallarse particularmente unido a *fatum,* el *fas* deriva de la misma significación general, que no está establecida en latín siquiera. Está ya difusa en el conjunto de formas de esta raíz **bhā-*, que ya en el vocabulario indoeuropeo expresaba el poder extraño, extrahumano, de la palabra, a partir de su primer despertar en el niño hasta las manifestaciones colectivas, no humanas a fuerza de ser despersonalizadas, donde se expresa una voz divina.

*

* *

Ahora tenemos que examinar un derivado griego muy importante, pero de sentido bastante difícil: el adjetivo verbal *-phatos* de *phēmi*. Entra en composición en *palaíphatos,* «que ha sido enunciado, pronunciado antaño, en tiempos remotos», luego en *thés-phatos,* adjetivo usado en la vieja lengua poética con su contrario *a-thésphatos.* Se interpreta *thésphatos* como «enunciado por un dios» (siendo *thes-* el radical que podría explicar el nombre del «dios», *theós*), y, por consiguiente, «maravilloso, prodigioso», como epíteto de ciertos fenómenos. Pero, ¿qué significaría entonces *athésphatos*? Se le da prácticamente el mismo sentido, «prodigioso, maravilloso»; literalmente, «que incluso un dios no podría expresar». Esta reducción del adjetivo positivo y del adjetivo negativo al mismo sentido se ha realizado o ha sido admitida para explicar empleos que dan la impresión de ser más o menos equivalentes. Pero la interpretación plantea para el lingüista un problema extraño: ¿cómo un adjetivo tendría la misma significación en su forma positiva y en su forma negativa?

Ciertamente *thésphatos* se dice de hechos inauditos, divinos, propios de oráculo: se refiere al destino (es el sentido predominante): el neutro plural, *tà thésphata* indica los decretos divinos. Pero la expresión *thésphatón estí* (a mí, a él, etc.) tiene un valor específico: marca un acontecimiento fatal; no solamente un acontecimiento por venir, preparado o previsto por los dioses, sino un anuncio de carácter «fatal», la previsión *de un destino limitado por los dioses.*

Así, Ilíada, 5, 64, οὔ τι θεῶν ἐκ θέσφατα ᾔδη, «no sabía que los dioses habían limitado su vida (que iba hacia su muerte)».

En Safo, en Píndaro, *théspatos* se dice de lo que acaba de romper una existencia, y no de todo anuncio divino. Daremos, pues, a *thésphatos* el sentido de: «al que, por enunciación divina, le ha asignado un límite».

En expresiones como *théspatos, palaíphatos* (adjetivo), el carácter divino queda puesto de relieve por el adjetivo verbal. Pero el primer término en *théspatos* debe comprenderse no como «dios», sino como «límite».

Consideremos ahora *athēsphatos.* De esta forma negativa podemos inferir que el sentido debe ser «al que ningún límite ha sido fijado». He ahí el sentido literal sugerido por el análisis. Veamos ahora los ejemplos. Tenemos *athésphatos ómbros* (Il., 3, 4): ¿es la lluvia maravillosa, divina, prodigiosa? En modo alguno, sino más bien «una lluvia ilimitada, infinita, a la que ningún límite ha sido fijado»; *athésphatos thálassa* (Od., 7, 273): la idea es la misma con una amplificación poética: *athésphatoi bóes* (Od., 20, 211) no son bueyes maravillosos, sino en número ilimitado; lo mismo ocurre con *sîtos* (Od., 13, 244), que designa una cantidad ilimitada de trigo.

En la Odisea, Alcinoo invita a su huésped (que es Ulises) a hablar, a contar sus aventuras: que aproveche la noche: «Tenemos toda la noche ante nosotros, sin límite *(athésphatos).* (Od., 11, 373). Puede verificarse este sentido en la *Teogonía* de Hesíodo (830), en un empleo interesante y mal interpretado en general. Es el pasaje sobre Tifeo, hijo de la Tierra, un monstruo de cuyos hombros salen cien cabezas de serpiente, y de todas esas cabezas terribles salen voces emitiendo una palabra variada *(pantoíēn), athésphaton:* tan pronto era un sonido que sólo los dioses comprenden, tan pronto la voz de un toro, como la de un león, como gritos parecidos a los de jóvenes perros, como un silbido.

Ahora bien, en este pasaje *pantoíēn* es completado por *athésphaton.* Hay que entender en realidad: «de toda especie (de toda naturaleza) y *en número ilimitado*».

Tenemos un segundo ejemplo en Hesíodo. *Trab.*, 662, donde el poeta dice de sí mismo: «las Musas me han enseñado a cantar este canto *athésphaton*». El contexto nos guía: «voy a cantar el mar, los navíos, la navegación, las leyes del mar, aunque no entiendo nada de navegación ni de navíos. Nunca aún me he embarcado en el vasto mar». Mucha audacia necesita el poeta para dar consejos cuando no tiene ninguna experiencia. «No por ello dejaré de decirte los designios de Zeus, porque las Musas me han enseñado a cantar un canto *para el que no hay límite,* prácticamente cualquier canto»; cfr. *pantoíēn.* Por eso, sin conocer nada del mar, me atrevo incluso a cantar a la navegación. Esta interpretación es la que el análisis mismo del término sugiere: «sin límites fijados» para *athésphatos,* «al que ningún límite le está asignado» para *thésphatos.*

En conclusión, en los compuestos en *-phatos* aparece la idea de una enunciación que es divina por su carácter y su autoridad. No puede desearse prueba más nítida de la significación propia, profunda, del verbo *phēmi,* y hay que insistir tanto más en ello cuanto que *phēmi* se ha difundido ampliamente en los empleos ordinarios de la conversación y se ha triviliarizado, por eso mismo, hasta el punto de emplearse para cualquier enunciación humana. Hay que ascender de este empleo trivial al sentido mejor conservado por el adjetivo verbal y términos tales como *phḗmē, phêmis, phátis.*

# CAPÍTULO 6

# EL *CENSOR* Y LA *AUCTORITAS*

*Sumario.* Si el magistrado romano cuyas funciones son lo más específicamente normativas se llama *censor;* si los senadores que incluye en la lista expresan solemnemente su opinión autorizada diciendo «*censeo...*» —es que la raíz i.-e. **kens*-— significa propiamente «afirmar con autoridad una verdad (que hace ley)».

Esta autoridad —*auctoritas*— de la que hay que estar investido para que la palabra que se profiere tenga fuerza de ley, no es, como se ha dicho, el poder de hacer crecer *(augere),* sino la fuerza (scr. *ojaḥ*), divina en su principio (cfr. *augur*), de «hacer existir».

Hemos constatado una relación frecuente entre términos que sirven para calificar instituciones y verbos que marcan, de una manera o de otra, la noción de «decir». Del acto de habla al derecho, a la regla, hay a menudo, de la misma manera que organizan ciertas funciones sociales, una estrecha relación. En particular, hay instituciones políticas que a veces se denominan por una especificación de la noción de «habla» en el sentido de «autoridad». De este modo, la diversidad de la noción de «habla» se aclara mediante el estudio de palabras que se vinculan a ella. Se verá que el léxico del habla procede de varios orígenes y afecta a esferas semánticas muy diferentes. El trabajo de comparación es instructivo para determinar el punto de partida de términos que significan «decir», que se han convertido en términos de institución y nombres de autoridad.

He aquí un nuevo ejemplo, propio del italocéltico y del indoiranio, una de esas palabras que aclaran las relaciones dialectales y atestiguan supervivencias de carácter cultural: latín *censeo, censor, census.*

El *censor* es un magistrado, pero el verbo *censeo* no significa nada más que «estimar, juzgar, enunciar una opinión»; mientras que el *census* es una operación técnica: estimación de la fortuna y clasificación de los ciudadanos. El verbo mismo es conocido fuera del latín, en una lengua itálica: en osco tenemos el infinitivo *censaum, «censere»,* y también un sustantivo *kenzstur, kenzsur,* «censor», probablemente imitado del latín. Por otra parte, el tema correspondiente en indoiranio presenta un desarrollo considerable de formas verbales y nominales, con una diferencia de sentido bastante marcada: es la raíz del sánscrito *śams-,* «alabar, pronunciar el elogio de», y del abstracto *śasti,* «alabanza, elogio, recitación de himnos». Paralelamente al sánscrito *śáms,* tenemos en iranio: 1) avéstico *saŋh-,* «enunciar solemnemente, pronunciar», 2) antiguo-persa *θanh-* y *θah-,* que comúnmente se traduce por «proclamar». De este modo, se reconstruye un tema verbal indoeuropeo **kens-*, cuyo sentido, según todos los diccionarios, sería «proclamar solemnemente».

Sin embargo, el sentido muy preciso de los términos latinos concuerda mal con una definición tan vaga, que por lo demás también convendría por igual a algunos otros verbos. El magistrado llamado *censor* tiene en principio por papel censar a los ciudadanos. Es el *census*, el «censo», el que da a la designación de *censor* toda su significación. Evaluar la fortuna privada y asignar a cada uno un rango determinado: esta función jerarquizante debe derivar de un sentido ya especializado de la raíz.

El *censor* se ocupa del reclutamiento del senado *(lectio senatus)*; tiene por tarea vigilar las costumbres, reprimir los excesos de cualquier naturaleza: tanto infracciones a las reglas morales como al lujo desordenado; de ahí *censura*, con su sentido moral. Por último, se encarga de adjudicar el arrendamiento de los impuestos, los trabajos públicos, y regular las relaciones entre los adjudicatarios y el Estado. Estas diversas funciones se unen a aquella que es la función esencial del *censor:* el «censo», la clasificación de los ciudadanos.

El verbo *censeo* es empleado en una fórmula citada a menudo (Tito Livio, I, 32, 11-12). En el procedimiento de declaración de guerra establecido por Numa, el *rex* consultaba a cada uno de los padres del senado: *dic quid censes;* y el otro respondía: *puro pioque duello quaerendas* (sobreentendido: *res*) *censeo.* «Soy de la opinión de que debemos obtener lo que se nos debe mediante una guerra santa.» Con esta fórmula, el Padre se pronunciaba en favor de la guerra, señalando su necesidad. Este verbo enunciaba la regla fijada por los *senatusconsulta.*

En estos ejemplos podríamos contentarnos con traducir *censeo* por «juzgar, pensar, estimar». Pero los sustantivos de la misma raíz *censor* y *census* exigen un valor más preciso, que debe reflejar el sentido propio de la raíz indoeuropea.

A precisar este sentido se ha dedicado Dumézil[1]. Ha sociologizado la noción de *śams-* es una definición que, válida para el indoeuropeo, contendría ya en potencia el *censo* romano: «El sentido técnico de *censor* y *census* no debe ser un sentido segundo, sino conservar por el contrario lo esencial del sentido primero. En origen, hay que poner sin duda una concepción político-religiosa como la siguiente: situar (un hombre o un acto o una opinión, etc.) en su exacto lugar jerárquico, con todas las consecuencias prácticas de esta situación, y ello mediante una justa estimación pública, mediante un elogio o una censura solemne» (p. 188).

En contraste con la traducción ordinaria, tenemos aquí una definición muy precisa, que terminaría refiriendo a la época de la comunidad indoeuropea el sentido del latín *census, censor.* Nos parece que esta definición, si se la propone como indoeuropea, incluye elementos demasiado estrechamente calcados sobre el sentido de las palabras latinas.

Por el estudio de otras palabras de la misma raíz, sobre todo en iranio, llegamos a una visión algo diferente, que da mejor cuenta de las diferentes acepciones. Será útil analizar el testimonio del antiguo-persa.

1) En las inscripciones, el rey emplea el verbo correspondiente al sánscrito *śams-*, latín *cens-*, bajo la forma de la tercera persona del presente *θātiyi* para enunciar su propio discurso. Introduce cada sección del texto mediante la fórmula *θātiyi dārayavahuš xšāyaθiya* (así habla [proclama, enuncia] Darío rey). Sigue un desarrollo de longitud variable, luego la fórmula se repite para introducir otra frase, y así hasta el final del texto. Este formulario es usado durante toda la época aqueménida.

---

[1] En su libro *Servius et la Fortune,* Essai sur la fonction social de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain, París, 1943.

2) Darío enumera a sus antepasados hasta el epónimo *Haxāmaniš* (Aquemenes), y dice: por esto «nosotros nos llamamos *(θahyāmahiy)* Aqueménidas».

3) Darío elogia la sumisión de los pueblos que han permanecido fieles a él y la firmeza de su poder: «todo lo que por mí les era ordenado, prescrito *(aθahiya)*, ellos lo han hecho, bien de día, bien de noche».

4) Darío llega al mago Gaumāta, el falso Smerdis de Herodoto. Este mago asumió falsamente la realeza engañando a sus súbditos. Era muy temido a raíz de las masacres que había ordenado, y «nadie osabā decir *(θastanaiy)* nada contra él».

5) Luego viene la enumeración de todos los rebeldes que han usurpado la autoridad real. Todos y cada uno son evocados en los mismos términos: «tal se rebeló; tomó el poder diciendo *(aθaha)*: soy tal, único rey legítimo».

6) Al final de la inscripción, después del relato de su ascensión al trono y la exposición de su política, Darío se dirige al futuro lector: «Si lees esta inscripción, y la haces leer a otros y dices *(θāhy)* lo que contiene, Ahura Mazda te protegerá y tu descendencia será larga. Si ocultad el contenido de esta inscripción, Ahura Mazda te herirá y no tendrás descendencia.»

7) Por último, en una inscripción llamada «Testamento de Darío», el rey enuncia la regla que sigue respecto a lo que un hombre dice *(θātiy)* contra otro hombre.

Hemos recorrido toda la gama de formas y de empleos del verbo. Para una lectura curiosa puede uno desde luego contentarse, según los pasajes, con equivalentes como «decir, enunciar, prescribir», además de «llamarse».

Pero hay que tratar de precisar más el sentido. El empleo más frecuente, 1) no es el más instructivo. Esta fórmula recibirá alguna luz de otros empleos. Tomemos, por ejemplo, 4): Nadie osaba «decir» nada contra Gaumāta, porque se le temía. Hay otro verbo par «decir» en antiguo persa *(gaub-)*. Aquí se trata de «decir la verdad» (muchas gentes sabían la identidad del usurpador; y Gaumāta había hecho matar a numerosas personas, por miedo a ser reconocido); «decir» aquí es analíticamente «decir lo que era *en realidad*». Asimismo, en 5): los jefes rebeldes se titulaban falsamente reyes. Ellos «decían» (falazmente): sin embargo, pretendían decir la verdad, y su afirmación emanaba de la autoridad.

Luego, 6): si das a conocer esta proclama al pueblo, si «dices» (lo que ella contiene), es decir, si tú enuncias su contenido auténtico.

En el 7): lo que un hombre «dice» contra otro, esta palabra se da por verdad; puede entrañar persecuciones judiciales.

Volvamos ahora al empleo 2): después de haber enumerado a sus antepasados hasta el epónimo *Haxāmaniš* (Aquemenes), Darío concluye: «He aquí por qué nos llamamos Aqueménidas»; he ahí un dicho de legitimación dinástica; enunciamos como nuestra condición verdadera y auténtica la de ser Aqueménidas.

Evoquemos, por último, el empleo más trivial, el que introduce cada desarrollo del texto. El rey *θātiy;* él «proclama» lo que es: Darío quiere establecer la verdad, tanto en la realidad de los hechos que refiere como en la realidad de los deberes hacia Ahura Mazda, y hacia el rey; a la vez, verdad de hecho y verdad normativa.

Así, al término de esta revisión, llegamos a una definición del verbo que sería aproximadamente ésta: «afirmar con autoridad como verdad; decir lo que es conforme con la naturaleza de las cosas; enunciar la norma de conducta». El que «habla» así está en posición soberana; al declarar lo que es, lo fija; enuncia solemnemente lo que se impone, la verdad del hecho o del deber.

Ése es el testimonio que nos aporta una de las lenguas indoeuropeas, el iranio anti-

guo. El antiguo persa queda confirmado por los empleos del *saŋh-* avéstico, mientras que el desarrollo se ha orientado en védico hacia la enunciación elogiosa: *śams-*, «proclamar, alabar».

Ahora podemos volver a *censeo*. Nuestra definición da cuenta de la especialización que *censeo, census, censor* recibieron en las instituciones romanas. En tanto que especifica con autoridad una verdad de hecho, el *censor* pronuncia la situación de cada uno y su rango en la sociedad: ahí está el *census*, estimación jerarquizante de las condiciones y de las fortunas; más generalmente, *censeo* es «estimar» todas las cosas en su justo valor, por tanto, «apreciar» en los dos sentidos de la palabra. Para hacerlo, necesita la autoridad requerida; de ahí el *quid censes*?, la cuestión ritualmente planteada por el rey a los senadores.

*
* *

Hay una noción complementaria de *censor*, que se encuentra constantemente asociada en los empleos latinos, y que nuestra definición implica: es la de «autoridad», *censeo* es empleado muy a menudo con *auctor* y *auctoritas*.

¿Qué significan estas palabras, cuál es su fundamento etimológico? Es evidente que *auctor* es el nombre de agente de *augeo*, ordinariamente traducido por «acrecentar, aumentar». A *augeo* corresponden el presente griego *auxánō*, y, por otra parte, la forma alternante **weg-* al. *wachsen*. Bajo las dos formas correlativas de esta alternancia, el tema indoeuropeo significa «aumentar». Pero los correspondientes indoiranios son solamente nominales; scr. *ojaḥ*, neutro en *-s*, «fuerza, poder»; en avéstico *aogar-, aojah-*, «fuerza», y el adjetivo scr. *ugra-*, *av. ugra-*, «fuerte».

En latín mismo, al lado de *auctor* tenemos un antiguo neutro masculinizado, *augur*, el nombre del «agur», con su derivadoi *augustus*, que forman un grupo distinto.

Ya vemos la doble importancia de este grupo de palabras. Pertenecen a la esfera religiosa y se escinden en varios subgrupos: el de *augeo*, el de *auctor*, el de *augur*. Querríamos saber cómo es que la noción de «autoridad» ha nacido en una raíz que significa simplemente «aumentar, acrecer».

Pero a pesar de que traducen así el verbo, nuestros diccionarios dan *auctor* como «aquel que hace brotar, el autor».

Esta definición parece extraña y en cualquier caso insuficiente. El sentido tan profundo de *auctor* sería referido simplemente al de «acrecentar». Pero apenas es satisfactorio. La noción de *auctor*, la de su abstracto *auctoritas*, difícilmente se concilian con el sentido de «aumentar», que *augeo* tiene en efecto y que no se trata de negar. Pero, ¿es el sentido primero del verbo *augere*? Dejemos *augur*, que encontraremos más adelante. El hecho de que en indoiranio la raíz *aug-* designe la «fuerza», debe llamar la atención. Además, scr. *ojas*, como av. *aojah-* y sus derivados, indican particularmente la «fuerza» de los dioses; el adjetivo av. *aojahvant-*, «dotado de fuerza», es una calificación casi exclusivamente divina. Esto indica ya un poder de una naturaleza y de una eficacia particulares, un atributo que poseen los dioses. Pero dejemos a un lado del examen la acepción propia en indoiranio y limitémonos al latín. El problema, como suele ocurrir, consiste en definir exactamente el sentido propio del término primero, de tal suerte que los derivados reciban su explicación. Ahora bien, el sentido de *auctor* en sus diversos empleos no puede derivar del de «aumentar» que se

asigna a *augeo*. Una amplia porción del sentidoi de *augeo* permanece aún en la sombra, y es precisamente la porción esencial, aquella de la que proceden las determinaciones especiales que han terminado por escindirse en unidades distintas.

Se sigue traduciendo *augeo* por «aumentar»; es exacto en la lengua clásica, pero no al principio de la tradición. Para nosotros, «aumentar» equivale a «incrementar, hacer mayor *algo que ya existe*». Ahí está la diferencia, no percibida, con *augeo*. En sus empleos más antiguos, *augeo* indica no el hecho de incrementar lo que existe, sino el acto de producir fuera de su propio seno; acto creador que hace surgir algo de un medio nutricio y que es privilegio de los dioses o de las grandes fuerzas naturales, no de los hombres. Lucrecio valoriza a menudo este verbo cuando vuelve a trazar la génesis de los seres en el ritmo universal de los nacimientos y de las muertes: *quodcumque alias ex se res auget alitque*, «todo cuerpo que hace nacer de sí y alimenta otras cosas» (V, 322); *morigera ad fruges augendas atque animantis*, «dócil para hacer nacer las plantas y los seres» (V, 80). Y en las fórmulas de plegarias arcaicas, los Romanos designan también por *augere* el beneficio que esperan de los dioses de «promover» todas sus empresas: *Diui diuaeque, ... uos precor quaesoque uti quae in meo imperio gesta sunt, geruntur, postque gerentur, ... ea uos omnia bene iuuetis, bonis auctibus auxitis* (Liv. 29, 27).

Este sentido es lo que atestigua el nombre de agente *auctor*. Se califica de *auctor*, en todos los dominios, a aquel que «promueve», que toma una iniciativa, que es el primero en producir alguna actividad, aquel que funda, aquel que garantiza y, finalmente, al «autor». La noción de *auctor* se diversifica en muchas acepciones particulares, pero se une claramente al sentido primero de *augeo*, «hacer salir, promover». Por ahí el abstracto *auctoritas* abarca su valor pleno: es el acto de producción, o la calidad que reviste el alto magistrado, o la validez de un testimonio o el poder de iniciativa, etc., cada vez en relación con una de las funciones semánticas de *auctor*.

A *augeo* se une, según acuerdo unánime, el término religioso *augur*. Ésa era la sensación de los latinos. *Augur* sería un antiguo neutro que habría designado primero la «promoción», otorgada por los dioses a una empresa y manifestada por un presagio. Esto confirma que la acción de *augere* es de origen divino. De **augus*, doblete de *augur*, se ha sacado el adjetivo *augustus*, literalmente, «provisto de **augus*, es decir, dotado de ese acrecentamiento divino».

Desde fecha antigua, todo este conjunto se dislocó en cinco grupos independientes: 1) *augeo* con *augmen, augmentum, auctus;* 2), *auctor* con *auctoritas, auctoro;* 3) *augur* con *augurium, auguro;* 4) *augustus*, título convertido en nombre propio y que produce entonces *augustalis, augusteum*, etc.; *auxilium* con *auxilior, auxiliaris*.

El sentido primero de *augeo* se encuentra nuevamente por medio de *auctor* en *auctoritas*. Toda palabra pronunciada con la *autoridad* determina un cambio en el mundo, crea algo; esta cualidad misteriosa es lo que *augeo* expresa, el poder que hace surgir las plantas, que da existencia a una ley. El que es *auctor*, el que promueve, sólo ése está dotado de esa cualidad que el indio llama *ojaḥ*.

Vemos que «aumentar» es un sentido secundario y débil de *augeo*. Valores oscuros y poderosos permanecen en esa *auctoritas*, ese don, reservado a pocos hombres, de hacer surgir algo y —al pie de la letra— de «hacer existir».

## CAPÍTULO 7

# EL *QUAESTOR* Y LA **PREX*

*Sumario.* Lat. *quaero,* «buscar, pedir» (de donde *quaestor, quaestus*), palabra sin etimología, mantiene con *precor, *prex,* «rogar, ruego», una relación muy estrecha y que hay que precisar: en efecto, no sólo en latín los dos términos parecen redundantes en la vieja fórmula «*Mars pater, te precor quaesoque*», sino que también en algunas otras lenguas derivados de **prek* (ir. *frasa,* a.a.a. *forscōn*), recubren exactamente el sentido del lat. *quaero.* A falta, pues, de datos decisivos en las lenguas en que aparece sólo **prek-*, es en latín mismo donde podemos percibir una distinción: frente a **prek-*, que designa la petición verbal *(precor, procus)*, el grupo de *quaero, quaestus,* «medio de ganar, ganancia», *quaestio,* «cuestión, tortura», *quaestor,* «juez de instrucción» y «perceptor» se define por el carácter no verbal, material, del medio puesto en práctica para obtener lo que se busca.

En los términos estudiados hasta ahora la etimología es la que generalmente nos ha ayudado a determinar el sentido de que hay que partir. Pero se presentan casos en que falta la etimología; entonces sólo tenemos empleos consagrados para informarnos.

Ahora bien, en la serie léxica considerada, en el vocabulario latino en particular, intervienen ahora dos palabras: una es el verbo *quaero,* otra el nombre de agente de este verbo, *quaestor.* El sentido del verbo es general; el del derivado, especializado. Se traduce *quaero* por «buscar»; el *quaestor* es un magistrado que tiene a la vez la calidad de juez de instrucción y de guardián del tesoro. En la lengua judicial *quaero,* «buscar, rebuscar, hacer una investigación», tiene por equivalente en griego *zēteîn.* No obstante, la traducción admitida para el verbo no da perfectamente cuenta del sentido que de él resulta para el título de *quaestor.*

Además, hay un verbo que en otras lenguas asume el mismo empleo que *quaero* en latín: es el verbo cuya raíz aparece en lat. *precor, *prex.* En latín hay una diferencia entre los verbos *quaero* y *precor,* pero en otras partes es, por medio de formas de la raíz correspondiente a *precor,* como se designa el género de actividad en que está especializado el *quaestor.* Aquí tenemos, por tanto, uno de esos problemas en que dos verbos de sentido vecino se han especializado de modo diferente según las lenguas. Las condiciones de su empleo son las únicas que, en ausencia de todo tipo de etimología, pueden informarnos.

Consideremos ante todo *quaero* en sí mismo y en su relación con *quaestor.* Se llamaba propiamente *quaestor* al magistrado cuyo título completo era: *quaestor parricidi et aerari,* o más brevemente, *quaestor parricidi.* La función del *quaestor* como guardián de las finanzas del Estado *(aerarium)* era secundaria respecto a la primera;

cfr. Festus (247, 19): *parricidi quaestores apellabantur qui solebant creari causa rerum capitalium quaerendarum,* «se llamaba parricidi quaestores a los que se nombraba para investigar sobre crimen capital».

Se observa que *quaero* es empleado expresamente en la fórmula que explica *quaestor.* Aquí aparece ya un empleo técnico que invita a interpretar con más precisión el sentido del verbo: debemos partir de un empleo especializado de *quaero* para buscar el valor de *quaestor,* particularmente en el título de *quaestor parricidi.*

Permítasenos abrir aquí un paréntesis respecto a *parricidium, parricida.* En estos últimos años se ha propuesto una serie de interpretaciones muy diferentes de este término antiquísimo sobre el que los mismos romanos no tenían opinión precisa.

En primer lugar está la etimología de *pari-* por *pater:* a todas luces debe ser rechazada. Hoy día muchos comparatistas proponen ver en la primera parte de *pari-cida* una palabra que significa «hombre» en general. Ésa es la tesis de Wackernagel[1], que parte de la idea de que *paricida* es un término general que designa al asesino de un hombre; y que en *pari-* tendríamos un nombre del «hombre», desconocido, por otra parte, en el vocabulario occidental, que corresponde al scr. *puruṣa,* «hombre». No hay muchas dificultades formales en esta comparación admitiendo que *puruṣa* se apoye en **purṣa.* Pero es el sentido mismo del compuesto y su empleo en la legislación antigua de los romanos lo que pone objeciones a esta comparación.

En nuestra opinión conviene conservar la etimología tradicional de *pāri-* por el griego *pēós* (antiguo **pāso-*); en repetidas ocasiones ha sido justificada y afirmada, en último lugar, por L. Gernet[2] que, con ayuda de argumentos jurídicos, muestra que hay que atenerse a esta interpretación.

El término griego *pēós* designa propiamente al «pariente por alianza»; así en la Ilíada (3, 163), lo vemos asociados a *phílos* que tiene el sentido pleno estudiado anteriormente[3]. En la Odisea (8, 571 y ss.) lo vemos empleado con otros términos de parentesco que lo explicitan: «¿Tienes un *pēós* que ha muerto ante Troya, yerno o suegro, aquellos que son los más queridos después de los de nuestra propia sangre y de nuestra raza? ¿O bien un compañero amistoso? Porque más vale tener un compañero lleno de sabiduría que un hermano...» Así *pēós* está unido por una parte a *gambrós,* «yerno», y *apentherós,* «suegro», y, por otra, asociado a *hetaîros,* «compañero», o *phílos:* se trata, por tanto, de alguien con quien se ha contraído alianza. He aquí la categoría de parentesco que define *pēós:* es el parentesco de alianza en el interior de la tribu. Este parentesco impone obligaciones muy precisas, sobre todo en caso de violencia hecha a uno de los miembros.

Remitámonos al famoso texto de Numa Pompilio sobre el parricidio (Festus, *loc. cit.): Si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto.* En este texto, como en todos los códigos y rituales de Roma, las palabras deben asumir su sentido pleno. Aquel que mata voluntariamente, fraudulentamente a un hombre *liber,* de nacimiento libre, debe ser *parricidas,* debe ser considerado como «asesino de un pariente por alianza».

Por un lado, como hemos visto, están las prescripciones del derecho propiamente familiar; del otro, el derecho interfamiliar que regula las relaciones de las diferentes familias entre sí. Podría decirse que la *thémis* y la *díkē* están implicadas en el contex-

---

[1] *Gnomon VI,* 1930, pp. 449 y ss. = *Kleine Schriften,* II, 1302 y ss.
[2] *Revue de Philologie,* 63, 1937, pp. 13-29.
[3] I parte, pp. 216 y ss.

to semántico de esta prescripción. Vemos que se asimila a un *parricida* a aquel que mata a un hombre *liber;* la noción de asesinato en el seno de la familia se amplía a la de asesino en el seno de la sociedad misma. El homicida no es castigado por regla general como tal en los códigos antiguos. Para ser punible, es preciso que el asesinato alcance a un hombre del grupo: en las fronteras del grupo natural se detiene asimismo la moral.

Así, es en el seno del grupo social, considerado aquí como el grupo familiar ampliado a todas sus alianzas, donde se ejerce la actividad del *quaestor paricidi.* Con ayuda de esta precisión, debemos tratar de precisar el sentido del verbo *quaero.* El de «hacer una investigación» está unido con demasiada evidencia a *quaestor* y a los derivados de *quaestor* para ser presentado como sentido primero. Más vale partir de otro ejemplo que tiene todas las garantías de antigüedad y de autenticidad.

Se trata de una antigua plegaria (Catón, *Agr.*, 141), una invocación a *Mars pater* durante la lustración del campamento. Este texto, muy importante por sí mismo, abunda en arcaísmos; nos ha sido conservado en su contenido antiguo.

Encontramos en él una aplicación del sacrificio denominado *«su-oue-taurilia»,* término cuya formación ya hemos analizado anteriormente[4] y que pone al descubierto un profundo simbolismo social. Ni el orden ni la naturaleza de los animales es cosa del azar. Tenemos aquí tres animales simbólicos: el *puerco* es consagrado a las divinidades de la tierra, a Ceres; es asociado al poder fecundante del suelo; el *toro* está consagrado tradicionalmente a Júpiter o a Zeus; es el animal de los sacrificios más sagrados y más solemnes, aquellos que tienen por ministros a los sacerdotes de las grandes divinidades. A menudo, entre los dos, si no de una manera tan constante, el *cordero,* el *carnero* es el animal de los guerreros. Tenemos aquí exactamente las tres clases sociales, representadas por animales simbólicos; es lo que da la clave del sacrificio de lustración. El sacrificio llamado *«suouetaurilia»* reúne simbólicamente los tres órdenes sociales para someterlos, en esta comunión solemne, a la protección del gran dios invocado, *Marte;* y la totalidad de la sociedad oferente está representada en este sacrificio.

Este simbolismo revela el arcaísmo de una plegaria como ésta. Ahora bien, comienza con esta invocación, *Mars pater, te precor quaesoque uti sies uolens propitius...* «Te ruego y te suplico», ¿es un pleonasmo? Algunos se sienten llevados a tachar a esta lengua religiosa de redundancia: los términos parecen repetidos, incluso triplicados, como si se propusieran acumular equivalentes. Pero no es nada de eso. Examinándolas detalladamente se ve que estas yuxtaposiciones, en realidad, no asocian términos de sentido idéntico o muy cercano; cada una de ellas conserva su sentido pleno, y ésa es la condición para la eficacia de cualquier plegaria.

Lucrecio nos proporciona un segundo ejemplo: *prece quaesit* (V, 1229), «él pide con una plegaria». Ejemplos como éstos, donde **prex* y *quaero* se unen, son los más instructivos para nuestro análisis.

Por último, y sobre todo, tenemos que preguntarnos cómo se emplea el verbo *quaero* y la fórmula frecuentativa *quaeso*, «pedir con insistencia». Hemos tenido ocasión de examinar desde otro punto de vista la fórmula que en el viejo derecho romano consagraba la designación del matrimonio: *liberum(-orum) quaesundum(-orum) causā (gratiā),* «para obtener hijos (legítimos)»[5]; no se puede traducir de otra manera

[4] I parte, pp. 21-22.
[5] I parte, pp. 210 y ss.

más que por «obtener»; en cualquier caso, aquí no se trata de pedir con insistencia, de pedir de forma repetida.

Por último, el derivado nominal *quaestus,* en su empleo ordinario, designa la «ganancia» y también el modo de ganarse la vida, el «oficio». Este término está completamente al margen de la serie jurídica que comienza en *questor* y que continúa con *quaestio,* «investigación (judicial)», y también la «tortura» (de donde *quaestiono,* «buscar con la ayuda de la tortura, torturar»). Ésa es, aproximadamente, la serie de los principales términos del grupo semántico de *quaero* con la variedad de sentidos que ofrecen.

Con vistas a obtener más precisiones, hay que pasar ahora al verbo que está asociado a él: *precor.*

Este presente deriva de una raíz perfectamente conocida, **perk-/*prek-,* ampliamente representada en dos temas sin diferencia de sentido.

En latín tenemos **prex, precor, posco* (presente incoactivo de *preco), postulo.* La relación de estas formas entre sí sigue estando viva en las conciencias, como lo está la diferencia de sentido que especifica cada uno de estos verbos.

Fuera del latín, tenemos: 1) el tema verbal scr. *pr̥ccha-,* «pedir»; iranio *pr̥s-* *( < *perk-)* y *fras- ( < *prek-);* a esl. *prositi;* lit. *prašýti,* y 2) un sustantivo, scr. *prāt-(vivāka),* «juez», literalmente aquel que zanja un *prāt.* El sentido se restringe de manera instructiva, puesto que *prāt* es la «cuestión» en el sentido jurídico, esto es, el proceso; por tanto, el equivalente semántico de la *quaestio* del *quaestor.* Al scr. *prāt* corresponde también al a.a.a. *frāga,* «Frage, cuestión», término que no tiene con **prex* otra diferencia que el radical *ā.*

3) En otro compartimento semántico, lat. *procus,* es aquel que «pide» en matrimonio, el pretendiente. Este sentido preciso reaparece en el lituano *pir̃šti,* «pedir en matrimonio».

4) Luego, con el morfema de presente *-ske-* conocido por el lat. *posco,* el verbo avéstico y persa *frasa,* «hacer una investigación, preguntar», y también «punir, castigar»: *avam hufraštam aprsam* (donde *hufraštam* contiene el participio *frašta-* del mismo verbo), «(aquel que me ha desobedecido, dice Darío), le he cuestionado (de la manera que sea) bien cuestionado»; lo cual quiere decir: le he castigado severamente. Por último, a.a.a. *forscōn,* «buscar, hacer una investigación», hablando de un juez.

Así coinciden en varias lenguas formas particulares y empleos de **prex-* con los de *quaero,* pero siempre fuera del latín: en sánscrito, iranio, antiguo-alto-alemán.

| | | |
|---|---|---|
| Latín **prex* | scr. *prāt-vivāka*<br>a.a.a. *frāga* | lat. *procus*<br>lat. *pir̃šti* |
| *precor* | scr. *pr̥cch-*<br>(cfr. scr. *pr̥s-,* ir. *fras*)<br>a. esl. *prositi*<br>lit. *prašýti* | |
| *posco* | a.a.a. *forscōn*<br>ir *frasa* | |

**Cuadro sumario de las formas particulares y de los empleos de *prek-. Las palabras que —cierto, fuera del latín— coinciden en cuanto al sentido con las palabras de la familia de *quaero* están *subrayadas*.)**

Sin embargo, en latín mismo hemos visto a los dos verbos asociados hasta el punto de que sus significaciones parecen estar estrechamente emparentadas. Ahora podemos ver cómo coinciden y en qué se diferencian. Se trata, en ambos casos, de formular esta petición, pero por medios completamente diferentes: *precor, *prex,* deben ser comparados con el nombre de agente *procus,* «aquel que pide en matrimonio», **prex* es la petición exclusivamente verbal, especialmente dirigida a los dioses con vistas a obtener lo que se espera de ellos. Ése es el rasgo distintivo de *prek-*, es una petición oral, dirigida a una autoridad superior, y que no comporta más medios que la palabra.

Respecto a esto, *quaero,* con los sustantivos derivados *quaestio,* y especialmente *quaestus,* indica un procedimiento diferente: *quaestus,* «el medio de ganar, la ganancia misma», *quaestio,* «la cuestión-tortura», y el verbo mismo *quaero* indican que no se trata de saber o de obtener mediante petición oral, sino de procurarse por un medio material apropiado.

No es exactamente una información lo que se solicita o un favor lo que se pide, sino un objeto material, una ventaja sobre todo, pero siempre algo concreto que está considerado como necesario para la vida o la actividad.

Esto se verifica en una expresión como *liberum quaesundum causa:* tratar de obtener (y no de saber). El *quaestus,* la *quaestio* lo indican también claramente y se ve incluso en *quaerere uictum,* «procurarse la subsistencia, ganarse la vida», *quarere rem,* «enriquecerse». También leemos en Terencio: *hunc abduce, uinci, quaerere rem* (Ad. 482), «llévatele, encadénalo, obtén de él la cosa», es decir, «arráncale la verdad mediante un medio adecuado». Se trata de ganar mediante un medio natural algo que es designado vagamente por *res.* Aquí sólo cuenta la manera empleada para procurárselo; no es simplemente pedirlo.

Así, la fórmula *precor quaesoque* no es en modo alguno una tautología ni una reduplicación retórica. *Precor* es pedir por medio de la **prex;* la palabra es, en este caso, el intermediario entre quien pide y aquel a quien ése se dirige; esta palabra es, por sí misma, el agente eficaz. Pero *quaeso* difiere de *precor* en que implica el empleo de medios apropiados para esa obtención, como, por ejemplo, el sacrificio de tres animales y la conjunción misma de la fórmula con las ofrendas.

Para esta reconstrucción hemos tenido que utilizar las formas de *prek-,* en otras lenguas distintas al latín, en particular en iranio. Más arriba hemos subrayado que ir. *fras, frašta* adoptan el sentido de «castigo», generalmente «tortura».

Ahora podemos volver a nuestro punto de partida que era el título latino de *quaestor.* Está claro ahora que el *quaestor* no está encargado solamente de «hacer una investigación», su papel es el de *quaerere,* el de tratar de procurarse por medios materiales, en un asunto criminal, la persona misma del culpable —o (y la palabra se asocia con *quaestus*) el dinero del tesoro cuyo ingreso y reparto debe asegurar.

Tal es la significación que podemos proponer —a la luz de los empleos del verbo— del nombre de agente *quaestor.* En el ejemplo de Lucrecio, *prece quaesit,* no hay tampoco tautología: *quaerere* tiene por régimen *pacem,* ése es el objeto material que trata de conseguir; ¿por qué medio? Por la **prex,* por medio de una petición oral. En otras circunstancias, eso podría haberse hecho por otros medios.

De este modo, constatamos una dualidad de función que transluce un funcionamiento antiguo. Para nosotros «pedir» es «tratar de obtener». Esta noción se especifica de varias maneras en los contextos, pero en latín antiguo se distinguen dos repre-

sentaciones: revisten en las sociedades antiguas una forma precisa, concreta, y que sólo el vocabulario puede descubrir.

Los verbos mismos o algunos derivados conservan todavía para nosotros, o nos ofrecen mediante comparación, el testimonio de un semantismo mucho más rico: como, por ejemplo, la distancia entre *procus* y *precor* en latín, a causa de su precoz especialización. Si no conociésemos estos valores, que autorizan a relacionar el latín *procus* y el lit. *piršti,* nos sería difícil dar a la raíz **prek* su significación exacta, ver que **prek-* designa una actividad puramente verbal, que no comporta medios materiales y que consiste en una petición general dirigida por un inferior a un superior. Por eso, **prek-,* «petición de favor», se separa de la raíz —por lo demás no atestiguada— que está representada por el verbo latino *quaero* y el nombre de agente *quaestor.*

## CAPÍTULO 8

# EL JURAMENTO EN GRECIA

*Sumario.* El juramento, afirmación solemne puesta bajo la garantía de un poder no humano encargado de castigar al perjuro no tiene, como tampoco la noción de «jurar», expresión indoeuropea común. Las lenguas se dan expresiones conformes con las modalidades particulares que reviste la ordalía anticipada que es la prestación de un juramento. En griego, sobre todo, puede captarse en el giro ya homérico ***hórkon omnúnai***, que significa específicamente «prestar juramento», su origen concreto: «coger el ***hórkos***», objeto cargado de poder maléfico presto a desencadenarse en caso de incumplimiento del juramento. La vieja fórmula sacramental *istō Zeús... es una apelación a las divinidades* como testigos oculares y, por tanto, jueces irrecusables (cfr. lat. *iudex arbiter).*

Lat. *sacramentum,* «juramento», quizá el hitita *lingāis* (¿cfr. gr. *élenkhos*?) subrayan el aspecto de maldición potencial que define específicamente la afirmación sacramental.

De las expresiones religiosas en que la palabra tiene una virtud y procedimientos propios, ninguna hay más solemne que la del juramento y ninguna parecería más necesaria a la vida social. Sin embargo, y el hecho es notable, en vano buscaríamos una expresión común. No hay término indoeuropeo del que pueda decirse que se encuentra en todas las lenguas y que se refiere con propiedad a esta noción. Cada lengua tiene aquí su expresión propia y, en la mayoría, los términos empleados carecen de etimología. La oscuridad de los términos parece contrastar con la importancia y la generalidad de la institución que sirven para nombrar. Reflexionando sobre ello, se ve la razón de esta discordancia entre la extensión de la institución y la escasez de formas comunes. Es que el juramento no es una institución autónoma, no es un acto que tenga significación en sí y se baste a sí mismo. Es un rito que garantiza y sacraliza una afirmación. La intención del juramento es siempre la misma en todas las civilizaciones. Pero la institución puede revestir caracteres diferentes. En efecto, hay dos articulaciones que lo caracterizan:

1) La naturaleza de la afirmación, que adopta por este hecho una solemnidad especial.

2) El poder sacralizante que recibe y solemniza la afirmación.

He aquí dos elementos constantes y necesarios del juramento. Éste adopta dos formas, según las circunstancias: será juramento de verdad o asertorio cuando se refiera a hechos en litigio, o será juramento de compromiso o promisorio cuando apoye una promesa.

Puede definirse el juramento como una ordalía anticipada. El que jura pone en juego algo esencial para él, una posesión material, su parentesco, incluso su propia vi-

da para garantizar la veracidad de la afirmación. No hay correspondencia necesaria entre los gestos y las diversas expresiones del juramento; en cada ocasión pueden diferir el rito oral y formulario y las prácticas. Cuando encontramos el juramento enunciado por un término especifico, éste puede referirse al modo que adopta la prestación más que al hecho mismo. Si conociéramos siempre las circunstancias en que el juramento ocurre, podríamos ver, con mayor claridad de la que la vemos, el sentido propio del término; pero muy a menudo estas condiciones nos son desconocidas, y la expresión queda oscura.

En germánico tenemos gót. *aiþs* que se continúa en el conjunto de las lenguas germánicas; a. isl. *eiðr,* a.a.a. *eid,* a. inglés *āþ,* inglés *oath,* y que corresponde exactamente a a. irl. *oēth.* La correspondencia entre el germánico y el céltico es tan estrecha que, como para muchos otros términos de cultura, uno puede preguntarse si ha habido préstamo, y en caso afirmativo en qué sentido. Gót. *aiþs,* y a. irl. *oeth* se remiten *a *oito-,* que podemos interpretar como una forma derivada de la raíz «ir», por tanto, «la marcha»; la dificultad estriba en ver la relación de «marcha» con «juramento». Puede pensarse, con el historiador K. von Amira, que esta «marcha» era el hecho de «ir solemnemente al juramento», cfr. lat. *in ius ire.* Es posible, pero pueden imaginarse otras interpretaciones, sobre todo al evocar un rito conocido en varias civilizaciones anteriores. La prestación de juramento daba lugar a un sacrificio: se cortaba en dos un animal; luego, aquel o aquellos que juraban debían pasar entre las dos mitades del animal sacrificado. Este rito ya está atestiguado en hitita. Se encuentra una supervivencia en Lituania en el siglo XIV. Al término de un juramento prestado en 1351 por el gran duque de Lituania ante el rey de Hungría, el jurante pasaba entre las dos partes de un buey sacrificado enunciando que tal sería su suerte si no cumplía su promesa, *sic sibi contingi si promissa non servaret.* No obstante, como este rito no está atestiguado en el mundo germánico, semejante interpretación de **oito* sigue siendo hipotética.

En germánico, como en muchas otras lenguas, pero no en todas, el verbo y el nombre son diferentes. No se dice «jurar un juramento». El verbo es el gótico *swaran* (al. *schwören,* inglés *swear*) que traduce el griego ὀμόσαι; *ufarswaran* es un calco de ἐπι-ορκεῖν, «perjurar, hacer un falso juramento». Este verbo tiene su correspondiente fuera del germánico, en itálico, en el osco *sverrunei,* dativo singular de la forma nominal, que significaría «el orador, el garante». Pero *sermo,* con el que erróneamente ha sido relacionado, debe relacionarse con *serere.* Este mismo verbo germánico da también el islandés *svara,* «responder», a.a.a. *andsvara,* «responder» (inglés *answer);* compárese para la formación el latín *re-spondeo,* de donde se concluirá que el sentido de *swaran* es aproximadamente el de *spondeo,* es decir, «garantizar, responder de algo». De este modo, el germánico **swer-,* «convertirse en garante», se une bien a la noción de «juramento», enunciada por el sustantivo que lo acompaña a título de complemento nominal.

También en griego el verbo *ómnumi* y el sustantivo *hórkos* difieren. El verbo puede significar por sí solo «jurar», pero ninguno de los dos términos tiene otro empleo que no se relacione con el juramento. Ahora bien, el comparatista sólo encuentra materia de reconstrucción cuando constata variaciones; aquí el sentido está fijo, inmóvil. Pero la etimología del verbo griego permite algunas inducciones. El radical *om-* del presente *óm-numi* es susceptible de una comparación que hace mucho tiempo que se hizo con el verbo sánscrito *am-,* de igual sentido, que es antiguo, atestiguado en con-

diciones seguras por textos védicos y brahmánicos. Este correspondiente es el único que puede aclarar el origen de *ómnumi.* En védico, *am-* se encuentra unas veces en estado simple, otras con el preverbio *sam-,* como en griego *sun-ómnumi* frente a *ómnumi.* Tenemos su imperativo en un relato legendario: un personaje es invitado a jurar que hará lo que dice; el dios dice: *ṛtam amīṣva,* «jurar por el *ṛta*» («tomando por garante el *ṛta*») —el personaje *ṛtami āmīt,* «juró por el *ṛata*»—. En el Sátapatha-Brāhmana: *etad dha devāḥ... samāmire,* «y esto los dioses lo juraron conjuntamente... se lo juraron unos a otros»; y también, *samamyate,* «él se compromete respecto a otro por una cierta duración».

Al mismo tiempo que la especificidad del empleo, tenemos la oportunidad de tener la significación propia: *am-* quiere decir propiamente «coger, agarrar», con o sin preverbio; *tam abhyamīti Varuṇaḥ* equivale con un verbo diferente a: *taṃ gṛhnāti Varuṇaḥ,* «Varuna le cogió». Aquel que es «cogido, agarrado» por un acceso de enfermedad es denominado *abhyānta,* participio del mismo verbo *am-.* He ahí, pues, una indicación preciosa para la prehistoria de la noción: hay que partir del sentido de «coger». Aunque en griego no quede ninguna huella, esta idea deberá integrarse en una explicación total de la expresión. Porque podemos justificarla indirectamente. Cuando Hypnos hace jurar a Hera que le dará por mujer a una de las jóvenes Gracias, Pasithéa, le pide un juramento solemne: «Júramelo por el agua inviolable de la Esigia, *tocando* con una mano el suelo nutricio, con la otra el mar resplandeciente, para que nos sean testigos todos los dioses de abajo que rodean a Cronos» (Il., 14, 271).

Consideremos ahora *hórkos,* complemento normal del verbo en la expresión *hórkon omósai.* El sentido de *hórkos* no muestra ninguna variación. En la lengua poética desde Homero, *hórkos* con *ómnumi* es la expresión pura y simple del «juramento». Señalemos además el derivado importante *epíorkos,* «perjuro», y *epiorkeîn,* «perjurar», término que exige un examen distinto.

No disponemos de apoyo etimológico para explicar *hórkos.* Todo lo más tenemos una comparación formada por los antiguos y luego recogido entre *hórkos,* «juramento», y *hérkos,* «barrera». En apariencia hay ahí una variación de tipo conocido y satisfactorio; como *hérkos* es un neutro, la alternancia sería *hérkes-/hórko-.* Pero el sentido de *hérkos* es exclusivamente «barrera, muralla»; se conoce la fórmula homérica *hérkos odóntōn,* «la barrera de los dientes». Habría que imaginar, por tanto, que, con una variación del vocalismo radical, «juramento» podría relacionarse con «barrera». Sea la forma en que se presente esta relación, no hay nada en las ideas griegas que favorezca esta interpretación, que sigue siendo poco satisfactoria. No por ello debemos renunciar a aclarar algo el sentido en el seno del griego.

En la lengua homérica *hórkos* designa toda especie de juramentos: aquel que garantiza que uno va a hacer un pacto —o bien aquel que sostiene una afirmación relativa al pasado, el juramento judicial—. El sentido de *hórkos* no depende, por tanto, de las modalidades del juramento.

Pero es importante subrayar que el *hórkos* homérico no es un acto de palabra. Leamos la fórmula del «gran juramento» de los dioses: «Que sean testigos la Tierra y el vasto Cielo encima, y el agua de la Estigia que desciende (a los Infiernos), que es el mayor y más temible juramento para los dioses bienhechores» (Il., 15, 36 y ss.).

Cfr. *Himno homérico a Deméter,* 259: «Que sea testigo el *hórkos* de los dioses, el agua implacable de la Estigia». Aquí «*hórkos* de los dioses» está puesto en oposición a *húdōr,* «agua»: es el agua de la Estigia lo que es el *hórkos.*

De hecho Hesíodo, en la *Teogonía* (v. 400) hace de Styx una ninfa que Zeus quiso

honrar haciendo de ella «el gran *hórkos* de los dioses». Por eso, cuando Zeus quiere saber cuál de los dioses ha mentido (versos 784 y ss.), envía a Iris lejos para traer «el gran *hórkos* de los dioses» en un aguamanil. Es el agua famosa que brota, fría, de una roca elevada y abrupta, el agua de la Estigia.

Como se ve, el agua de la Estigia constituye por sí misma el *hórkos* de los dioses, es una materia investida de poder maléfico.

Hay, además, otros tipos de *hórkos:* Aquiles quiere hacer al Atrida una promesa solemne: le da su cetro, garante de las *thémistes* de Zeus. Y añade: «este cetro será para ti *mégas hórkos*» (Il., 1, 239).

Esto no es una manera de hablar; la interpretación literal lleva a identificar el *hórkos* con un objeto: sustancia sagrada, bastón de mando, lo esencial es siempre el objeto mismo y no el acto de enunciación. Desde ahora se percibe una posibilidad de poner de acuerdo, en su significación primitiva, el verbo y el sustantivo: igual que *ómnumi* remite a un sentido prehistórico de «coger fuertemente», así *hórkos,* incluso en griego, lleva la huella de una configuración material. De ahí la expresión «coger el *hórkos*»: objeto o materia, este *hórkos* es el objeto sacralizante, aquel que contiene un poder que castiga cualquier incumplimiento de la palabra dada.

Así es como los griegos imaginaron la personificación de *hórkos:* es siniestra. Citemos también a Hesíodo: «*Horkos* que es la peor de las plagas para cualquier hom*bre terrestre que haya violado a sabiendas su juramento*» *(Teog.,* 231-232); cfr. *Trabajos,* 804, donde se dice que Horkos no ha sido dado a la luz más que para ser el azote de los perjuros. Va parejo con las sentencias tortuosas (*ibid.,* 219).

La imaginación mítica no hace sino personalizar la noción incluida en el sentido mismo de la palabra, al imaginar a *Horkos* como una fuerza destructora, que se desencadena en caso de incumplimiento, porque el sustantivo *hórkos* designa una sustancia cargada de maleficios, poder divino, autónomo, que castiga el perjurio.

Detrás de esta concepción se adivina la idea presente en otras denominaciones del «juramento». En latín, además de *ius iurandum* estudiado más arriba, el término *sacramentum* (de donde el francés *serment* [juramento]) implica la noción de convertir en *sacer.* Se asocia al juramento la cualidad de *sagrado,* la más temible que puede afectar al hombre: el «juramento» aparece aquí como una operación consistente en hacer *sacer,* condicionalmente. Recordemos que el hombre declarado *sacer* podía ser muerto por cualquiera.

Esta «consagración» se encuentra en el término sánscrito *śapatha,* «juramento», derivado de *śap-,* «maldecir» y también en eslavo, a. eslavo *klęti,* «maldecir», pero *klęti sę,* «jurar», como el ruso *kljast,* «maldecir» y *klajast'sja,* «jurar». La expresión descubre la fenomenología del juramento. El que jura se consagra a la maldición en caso de perjurio, y solemniza su acto tocando el objeto o la sustancia investida de ese terrible poder.

Ahora hay que verificar la validez de esta interpretación para el compuesto de *hórkos* que designa al «perjuro», *epíorkos,* término tan difícil en su aparente claridad que aún es objeto de discusión.

La palabra entra en dos construcciones diferentes, la más antigua con el atributo en nominativo: *epíorkos omnúnai,* «jurar como *epíorkos*»; el otro es acusativo como régimen: *epíorkon omnúnai.* La primera construcción se encuentra en Hesíodo, Trabajos, 804, la segunda en Homero, por ejemplo, Il., 3, 279.

El sentido literal de este término compuesto ha sido discutido en muchas ocasio-

nes. Una interpretación reciente es la de Schwyzer[1]. Para explicar que *epí* + *hórkos* significa «hacer un falso juramento», o «perjurar», Schwyzer ha partido de un verso de Arquíloco (Diehl, *Anthol. Lyr.*, I, 265). «El que era un compañero antes, ha pisoteado con sus pies, ha caminado sobre el juramento», *lāx ébē eph' korkíois*.

Esa sería la explicación literal del compuesto, debido a que *epí* figura en una expresión que formula analíticamente la noción. Habría que entender, por tanto, *epíorkos* como *ho epì kórkōoi* <*bás*>, por tanto, «aquel < que camina > sobre el *hórkos*». Pero es fácil ver el fallo de esta argumentación: que el término esencial, el verbo *baínō*, es precisamente el que está omitido en el compuesto. Volvemos a encontrar la construcción nominal de *epí*, pero sin la idea de «pisotear con los pies»; eso es lo que impide que sigamos la interpretación de Schwyzer.

La explicación de *epíorkos*, «perjuro», y del verbo *epiorkeîn*, «perjurar», debe partir de la siguiente observación: la forma *epíorkos* no puede ser antigua; si lo fuera, esperaríamos **ephorkos*. Se trata, por tanto, de un adjetivo (o de un verbo según que se ponga uno u otro en primer lugar) que se ha constituido por unión de una locución donde *epí* y *hórkos* figuraban juntos. Esta locución existe, la encontramos en Hesíodo (*Trabajos*, 194), en una descripción de la edad de hierro. En esa edad, dice, nadie se preocupará del bien y del mal, las convenciones más respetables serán violadas: el cobarde dañará al valiente, expresándose con palabras tortuosas, y añadirá un juramento, *epí d'hórkon omeîtai*». Vemos aquí, en el estado de elementos distintos, los miembros de un compuesto *epí-orkos;* y se ve cómo producen el sentido de «perjuro»; es por una relación implícita entre el juramento proferido y la palabra falaz que apoya. La idea es, por tanto, la de añadir *(epí)* un juramento *(hórkos)* a una palabra o a una promesa que se sabe mendaz. Esto queda confirmado por un segundo ejemplo de Hesíodo (*Trabajos*, 282): «aquel que deliberadamente hace testimonios mendaces al prestar un falso juramento, *hòs dé ke marturíēisi hekṑn epíorkos omóssas pseúsetai*...». En el *Himno homérico a Hermes*, el propio Hermes da ejemplo de un «gran juramento» proferido en apoyo de una afirmación completamente mendaz (versos 274 y 383). Así, el hecho de «añadir un *hórkos*» *(epí-orkos)* supone siempre, explícitamente o no, que el jurante no mantendrá su palabra, que cometerá perjurio, que será *epíorkos*. Por referencia implícita a la costumbre del juramento falaz que debía convertirse en hábito —y en proverbio—, la expresión «añadir (a su dicho) un juramento» llegó a significar muy pronto «prestar un *falso* juramento; cometer perjurio». El término *epíorkos* nos muestra así un rasgo de las costumbres; revela que se apoyaba fácilmente con un *hórkos* una promesa que no se tenía intención de cumplir o una afirmación que se sabía falsa. El testimonio de la lengua tiene curiosamente por fiador —involuntario— a un historiador, el primero de los historiadores griegos, el propio Herodoto. Éste narra un episodio de la lucha entre los medos y los griegos. Habiendo ordenado a Ciro los lacedemonios no dañar ninguna ciudad griega, porque no lo tolerarían, éste respondió al heraldo que le llevaba el mensaje: «No tengo ningún miedo de esos hombres que tienen en medio de su ciudad una plaza señalada donde se reúnen para engañarse unos a otros son (falsos) juramentos» (I, 153): *allḗlous omnúntes exapatôsi*. La expresión que es literalmente: «engañarse unos a otros mediante juramentos», implica evidentemente que los juramentos son mendaces. Aquí vemos plenamente cómo la intención de engaño hace del juramento una estratagema. De ello, Herodoto ofrece además muchos otros ejemplos. Glauco va a preguntar tranquila-

[1] *Indogermanische Forschungen*, 45, 1927, 225 y ss.

mente al oráculo si puede apropiarse mediante juramento *(hórkôi)* de un depósito que le ha sido confiado y que querría no devolver. La Pitia le da esta respuesta mordaz: «Desde luego, inmediatamente hay provecho en vencer así por un juramento y en apoderarse de riquezas. Jura, pues, puesto que la muerte también aguarda al que cumple la palabra. Pero hay un hijo del juramento, anónimo, sin manos ni pies. Rápido, sin embargo, persigue (al perjuro) hasta que lo coge y destruye toda su descendencia y toda su casa; mientras que la descendencia de aquel que mantiene su palabra tendrá en el futuro mejor suerte (VI, 86). Léase también cómo Etearco hace jurar a su huésped que consentirá a todas sus peticiones, y se aprovecha para obligarle a dar muerte a su hija: el otro indignado del «engaño del juramento *(tễi hapátēi toû hórkou)* se libera ingeniosamente de sus obligaciones (IV, 154). También mediante la estratagema de juramentos falaces *(tôi hórkôi kaì tễi hapátēi)* Aristón se apodera de la mujer de un amigo (VI, 62).

El análisis del compuesto *epíorkos* se une de este modo a la descripción de las costumbres: en la expresión fijada tempranamente para «perjuro», se encuentra una especie de prueba de la práctica abusiva, dolosa, del *kórkos* en la vida social de los griegos. Lo único curioso es constatar que este rasgo sea tan antiguo, puesto que *epíorkos, epiorkeîn* son usados ya en la Ilíada[2].

He aquí, etimológica y conceptualmente, la interpretación de las nociones que se colocan bajo *hórkos* y *ómnumi.*

Ahora conocemos en hitita el término para «jurar»: *ling-*, «jurar», con el sustantivo *lingai-* (genitivo *-iyas*), «juramento», y el verbo denotativo *linganu-*, «hacer prestar juramento, juramentar», sobre todo para la prestación del juramento militar que un jefe impone a sus tropas. Sturtevant ha supuesto que el hitita *ling-* correspondía a *élenkhos.* Ahora bien, *élenkhos* significa «inculpación, prueba suficiente para convencer a alguien», de donde, en el vocabulario filosófico, «refutación». Desde ese momento, «jurar» sería en hitita «inculpar», lo cual respondería bastante bien a la representación griega y latina. Uno se inculpa de antemano y condicionalmente al jurar, y la inculpación se realiza en caso de perjurio.

La noción tiene el mismo sentido en la expresión latina *sacramentum,* que plantea un problema de derecho más que un problema etimológico o filológico. Se conocen diferentes sentidos de *sacramentum:* la *legis actio sacramenti* es una forma particular de procedimiento empeñada, dada en prenda, en las costumbres arcaicas, ante el *pontifex* al hacer una reivindicación. En caso de que la prueba no fuera hecha regularmente una *poena*, castigaba a quien había iniciado la acción. Otra fórmula define el juramento militar, que es de una especie particular: *consulibus sacramento dicere,* «comprometerse ante los cónsules mediante el *sacramentum*».

*Sacramentum* es un derivado no de *sacer,* sino del verbo denominativo *sacrare,* «declarar *sacer*», «declarar anatema», a quien comete tal delito. El *sacramentum* es propiamente el hecho o el objeto por el que uno anatematiza de antemano su propia persona (*sacramentum* militar) o también la prenda depositada (en el *sacramentum* judicial). Desde el momento en que se ha pronunciado la palabra formalmente, uno está potencialmente en estado de *sacer*. Este estado se convierte en efectivo y exige la

---

[2] En un artículo anterior sobre la expresión del juramento en la Grecia antigua (*Rev. Hist. Relig.*, 1947-1948, pp. 81-94), habíamos explicado de otra forma el término *epíorkos*. La interpretación que aquí proponemos se acerca a la dada por el señor Leumann, *Homerische Wörter,* 1950, p. 79. El término *hórkos* ha dado lugar a artículos de J. Bollack, *Rev. ét. gr.*, 1958, pp. 1 y ss., y de R. Hiersche, *ibid.*, pp. 35 y ss. Otros estudios son citados en el diccionario etimológico de Frisk, bajo *epíorkos* y *hórkos.*

venganza divina si se transgrede el compromiso adquirido. En cualquier circunstancia, el procedimiento del compromiso se ordena de la misma manera y, en cierto modo, los términos permiten percibirlo.

Consideremos ahora las fórmulas, las modalidades particulares que ordenan la prestación. Hay una de ellas que nos parece sorprendente y a la que, por regla general, no se presta atención: es la fórmula que se repite en Homero siempre que se reproduce el texto del juramento. Se apela a Zeus y a una serie de dioses: Ιστω νῦν Ζεὺς πρῶτα... Γῆ τε καὶ Ἠέλιος (Il., 19, 258 y ss.). «Que Zeus, la Tierra, el Sol lo *sepan*...» La meta no es solamente hacer conocer a los dioses el texto del compromiso por el que uno se vincula. Aquí tenemos que devolver a *ístō* toda su fuerza etimológica: no solamente «que sepa», sino propiamente «que *vea*». La raíz **wid-* sobrevive en este empleo en todo su valor. Se trata de poner a los dioses por testigos del juramento; desde fecha antiquísima, el testigo es testigo en tanto que «sabe», pero, ante todo, en tanto que ha *visto*.

Esto no es simple conjetura de etimologista. Cuando las demás lenguas indoeuropeas ofrecen testimonios antiguos y explícitos sobre el sentido de **weid-*, éstos concuerdan con el griego. Así, el sánscrito *vettar* que tiene el mismo sentido de «testigo», es, en su grado racial casi, la forma que corresponde al griego *ístōr*, «testigo», y significa «el vidente»; gótico *weitwōþs*, participio perfecto (cfr. sánscrito *vidvas-*, *vidus-*), es aquel que sabe por haber visto; asimismo también el irlandés *fíadu* *( < *weidōn)*, «testigo». El griego *ístōr* ocupa un puesto en la misma serie y el valor propio de esta raíz **wid-* está aclarado por la regla enunciada en el Śatapatha Brāhmana: yad idānīm dvau vivadamānām eyātām aham adarśam aham aśrauṣam iti ya eva brāyād aham adarśam iti tasmā eva śraddahyāmā, «si ahora dos hombres disputan (tienen un litigio) diciendo; el uno, «yo he visto»; el otro, «yo he oido», aquel que dice «yo he visto» es aquel al que debemos creer».

Entre el que ha visto y el que ha oído siempre hay que creer a aquel que ha visto. El valor fundamental del testimonio ocular se ve perfectamente en el nombre mismo del testigo: *ístōr* [*]. He aquí por qué se toma a los dioses por testigos, invitándoles a ver; el testimonio de la vista es irrecusable, es el único.

También en latín el juramento va acompañado de la apelación a los dioses testigos, pero la fórmula es diferente. Nosotros la leemos en «el primer compromiso conocido», según Tito Livio (I, 24, 7), el que hubo entre Roma y Alba. Después de la conclusión del pacto, el fecial pronuncia: *Audi... Jupiter; audi, pater patrate populi Albani; audi tu populus Albanus*». Se pide a Júpiter, al *pater patratus* y al pueblo de Alba oír. Hay que «oír» para ser testigo del juramento de Roma. Para el romano, que tanto valor concede al enunciado de las fórmulas solemnes, ver es menos importante que oír.

Queda, sin embargo, alguna incertidumbre sobre un empleo particular, homérico, de *ístōr* en un pasaje importante (Il., 18, 498 y ss.) —que ya hemos estudiado desde otro punto de vista—[3]: *ístōr* significa aquí ¿«testigo» o «juez»? En una escena representada en el escudo de Aquiles, se ve a dos hombres que discuten, y querellan por la *poiné* a satisfacer por la muerte de un hombre. Los dos van a casa de un *ístōr* para la decisión (501).

---

[*] Una exposición inteligente y eruditamente documentada puede verse en Emilio LLEDÓ, *Lenguaje e Historia*, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 93-96 *(J. S.)*.

[3] Anteriormente, p. 302.

Es difícil comprender que se trate de un testigo, puesto que su presencia habría evitado el debate; se trata de un «arbiter». Para nosotros, el juez no es el testigo; esta variación de sentido perjudica el análisis del pasaje. Pero es precisamente porque *ístōr* es el testigo ocular, el único que zanja el debate, por lo que se ha podido atribuir a *ístōr* el sentido de «quien zanja mediante un juicio sin apelación sobre una cuestión de buena fe».

Al mismo tiempo captamos también el sentido propio del latín *arbiter* que designa al «árbitro». Como hemos expuesto más arriba[4], *arbiter* designa de hecho dos funciones: 1) ante todo el «testigo» (sentido más antiguo); es el único sentido en Plauto, e incluso en el período clásico, *remotis arbitris* significa «sin testigos». Y luego, 2) el «árbitro». En realidad, este sentido se explica por la función propia del *iudex arbiter*. Como se ha visto, *arbiter* es etimológicamente «aquel que aparece», como tercero, en una acción de la que resulta que es testigo sin haber sido visto, aquél, por consiguiente, cuyo testimonio zanja el debate. En virtud de la ley, el *iudex arbiter* tiene el poder de zanjar como si fuera el *arbiter* testigo, como si hubiera asistido a la escena misma.

Todo esto es evocado también por la fórmula del juramento homérico. ¿Por qué se convoca a los dioses? Porque el castigo del perjuro no es asunto humano. Ningún código indoeuropeo antiguo prevé sanciones para el perjuro. Se considera que el castigo viene de los dioses, puesto que son garantes del juramento. El perjurio es un delito contra los dioses. Y comprometerse mediante juramento es siempre consagrarse por adelantado a la venganza divina, puesto que se implora a los dioses que «vean» u «oigan», en cualquier caso, que estén presentes en el acto que compromete.

---

[4] Sobre *arbiter*, véase anteriormente pp. 309 y ss.

# Libro 3

# LA RELIGIÓN

## CAPÍTULO 1

# LO SAGRADO

*Sumario.* El estudio de la designación de lo «sagrado» nos pone ante una situación lingüística original: ausencia de término específico en indoeuropeo común, por un lado; doble designación en muchas lenguas (iranio, latín, griego), por otro. Al aclarar las connotaciones de los términos históricos, la investigación trata de precisar la estructura de una noción cuya expresión parece exigir no uno, sino dos signos. El estudio de cada una de las parejas atestiguadas —av. *spənta: yaoždāta* (cfr. también gót. *hails: weihs*); lat. *sacer: sanctus;* gr. *hierós: hágios*— lleva a plantear, en la prehistoria, una noción de doble faz: positiva, «lo que está cargado de presencia divina», y negativa, «lo que está prohibido al contacto de los hombres». (El griego *hósios* no entra en la designación de lo sagrado; una doble oposición, a *hierós* y a *díkaios,* determina su valor: «lo que está permitido a los hombres por los dioses».)

Los capítulos siguientes están consagrados a estudiar especialmente el vocabulario religioso del indoeuropeo, al menos sus nociones fundamentales. Aquí encontraremos las mismas dificultades de método que se nos han presentado a propósito de las demás instituciones. El problema consiste en alcanzar en el léxico una realidad indoeuropea. En efecto, si nos limitamos a considerar la porción del vocabulario que puede definirse, completa e inmediatamente por correspondencias regulares, estamos condenados a ver disolverse poco a poco el objeto del estudio.

Lo que la gramática comparada permite ver se encuentra expuesto en un artículo de Meillet[1]. Muestra que no podemos acceder en pie de igualdad a las concepciones indoeuropeas que afectan a la religión, porque la comparación sólo nos ofrece términos generales, mientras que el estudio de las realidades enseña que cada pueblo tenía sus creencias y sus cultos particulares.

La gramática comparada, por su método mismo, nos lleva a eliminar los desarrollos particulares para reconstruir el fondo común. Este método sólo deja subsistir un pequeñísimo número de palabras indoeuropeas: así no habría ningún término común para designar la religión misma, el culto ni el sacerdote, ni siquiera ninguno de los dioses personales. No quedaría, en suma, a cuenta de la comunidad, más que la noción misma de «dios». Ésta se encuentra bien atestiguada bajo la forma * *deiwos* cuyo sentido propio es «luminoso» y «celeste»; en calidad de tal el dios se opone a lo humano que es «terrestre» (tal es el sentido de la palabra latina *homo*).

Sin embargo, podemos informarnos sobre el vocabulario religioso indoeuropeo sin buscarlo en correspondencias verificadas por el conjunto de las lenguas. Tratare-

[1] *Linguistique historique et linguistique générale,* I, París, 1921, pp. 323 y ss.

mos de analizar los términos esenciales del vocabulario religioso, incluso aunque el valor religioso de los términos considerados sólo aparezca en una lengua, a condición de que sean susceptibles de una interpretación por la etimología.

AVÉSTICO.—*spənta: yaoždāta*

Constataremos, en efecto, que el valor religioso de un término sólo es perceptible a menudo en una lengua. Importa entonces buscar en qué medida es una supervivencia, en qué medida constituye un desarrollo nuevo; y es precisamente en esta diferenciación y en esta dialéctica de los valores donde reside el interés de la presente investigación.

Es lógico partir de esta primera noción tan importante de lo sagrado, por relación a la cual se ordenan tantos otros conceptos y términos religiosos. Tenemos para esta noción de «sagrado» un vocabulario bastante rico, bastante diferente según las lenguas. Raras son las que presentan un término común; pero cuando se nos da esta oportunidad hemos de utilizarla al máximo y precisar cuanto sea posible la significación del término. Ahora bien, hay un término muy significativo que se encuentra en un grupo de lenguas contiguas: en eslavo, en báltico y en iranio: es la palabra representada por a. esl. *svętŭ* (ruso *svjatój*), lit. *šventas,* av. *spənta.*

Esta correspondencia define un adjetivo que ha conservado un valor religioso muy fuerte en creencias de carácter diferente: en eslavo y en báltico, pertenece al vocabulario cristiano y significa «santo, sanctus»; en iranio, bajo su forma avéstica, es en las creencias mazdeas el mejor equivalente de lo que nosotros denominamos lo «sagrado».

Este término tiene en cada una de las lenguas cierto número de relaciones etimológicas, bien con otras supervivencias, bien con derivados secundarios. En báltico, el lituano *šventas* forma grupo con a. pr. *swints,* letón *svēts* que, teniendo la misma forma y el mismo empleo, nada añaden. Pero en iranio *spənta-* se une a un conjunto considerable de términos distintos. Desde el punto de vista formal, *spənta* es un adjetivo verbal en *-ta-*, construido sobre un radical *spən-*, que aparece en las formas de comparativo *spən-yah-* y superlativo *spən-išta-;* conforme a la regla antigua, comparativo y superlativo se construyen no sobre el tema del positivo, sino sobre el radical. El mismo radical *span-* proporciona un sustantivo neutro *spān-ah-, span-ah-,* «la calidad de *spənta*» y de este sustantivo un adjetivo derivado *spanah-vant.*

El adjetivo *spənta,* que se traduce por «sanctus», tiene una importancia fundamental en el vocabulario religioso del Avesta. Con otro adjetivo *amərəta (>aməša),* «inmortal», constituye el apelativo de los *aməša-spənta,* grupo de siete divinidades que presiden la vida material y moral del hombre, y que —aunque llevan nombres abstractos— fueron encarnados tempranamente en un elemento cada uno: agua, tierra, plantas, metales, etc. Cada una de ellas es a la vez el símbolo de una virtud y divinidad protectora de un elemento del mundo. Están dispuestas en torno del dios supremo Ahura-Mazda y son constantemente invocadas tanto en los himnos llamados *Gāthās* que constituyen la predicación misma de Zoroastro, como en los textos mitológicos y épicos reunidos en la recopilación de los *Yašts* del Avesta. Su nombre colectivo *aməša spənta* puede traducirse por «los Santos Inmortales».

Además, *spənta* es empleado a menudo para especificar las nociones más importantes del universo religioso. Se asocia con *mąθra,* «palabra eficaz»; con *mainyu,* «espíritu (divino)»; con *xratu,* «fuerza mental, vigor del espíritu»; con *gāθā,* «canto,

himno»; con nombres de seres: es el epíteto del dios de la bebida *haoma* (védico *soma*), es el epíteto de un animal tan importante como el bovino en la cosmología: *gao-spənta*. Se ha convertido en un elemento del nombre mismo de *Aramati*, divinidad de la tierra: *spəntā-ārmaiti* ha dado en medio iranio *Spandarmat*, con los dos elementos estrechamente unidos: el nombre ya no era sentido como compuesto. En el vocabulario armenio, que está nutrido de préstamos iranios y que conserva cantidad de términos de la tradición irania, han subsistido a la vez el nombre *Spandarament* como equivalente de Dionisos y el sustantivo *sandarametk$^c$*, «mundo subterráneo», donde *sand-* puede representar una forma dialectal del antiguo *spəntā-*. que traduce el gr. *khthónios*, *sandaramet-akan* que traduce *kata-khthónios*. Por tanto, es como antigua divinidad del suelo como *Spandaramet* ha pasado en armenio al papel de Dionisos como dios de la fertilidad. Pero los pormenores de la evolución todavía no están claros. En torno de *spənta*, hay que reagrupar diversos adjetivos y sustantivos sacados de la misma raíz, pero que a veces se hallan disociados de ella. Ante todo, además de los comparativo y superlativo *spənyah-spəništa-* que muestran, en cualquier caso, que la cualidad *spənta-* es susceptible de grados, el sustantivo *spānah*, «sanctitas», asociado a *masti*, que designa el conocimiento o la comprensión de las verdades religiosas.

Los demás miembros de la misma familia etimológica son menos reconocibles de forma inmediata. Para identificarlos hay que proceder a la reconstrucción del prototipo indoeuropeo que se establece sin dificultad. En las tres lenguas, irania, eslavo y báltico, adopta la forma **k'wento-*; el radical aparece en la forma del comparativo **yos* (av. *spən-yah*); tiene, por tanto, un radical **k'wen*. Pero **k'wen* mismo representa una forma sufijada de una raíz que debemos suponer **k'eu-*; es la que aparece en el verbo avéstico *sav-*, «ser útil, ser ventajoso» con sus derivados *sava-*, *savā-*, *savah*, sustantivos, «provecho, ventaja»; *sūra*, adjetivo, «fuerte, poderoso».

El sentido de *sav-* en avéstico, «ser ventajoso, aprovechar», deriva de una fórmula donde entran tres compuestos simétricos: *frādat-gaēθā*, *varədat-gaēθā*, *savō-gaēθā*. El término común *gaēθā* designa el conjunto de las criaturas y más particularmente las posesiones vivientes. Estos tres compuestos tienen por primer término un participio presente; *frādat-gaēθā-* significa «que acrecienta las criaturas»; *varədat-gaēθā*, «que aumenta las criaturas»; por último, el tercero, *savo-gaēθā*, «que aprovecha a las criaturas». Pero este crecimiento no depende de los medios ordinarios del hombre; es de carácter divino. Los tres epítetos son siempre calificaciones divinas. Resumen, por tanto, una propiedad de carácter sobrenatural, la de producir un crecimiento en el mundo de las criaturas.

El adjetivo *sūra* no significa solamente «fuerte»; es también un calificativo de varios dioses, de algunos de los héroes, por ejemplo, de Zaratustra, y de algunas nociones como la «aurora». Aquí interviene la comparación con las formas emparentadas de la misma raíz, que nos ofrecen en sentido primero. El verbo védico *śū-*, *śvā-*, significa «hincharse, acrecentarse», implicando «fuerza» y «prosperidad»; de ahí *sūra-*, «fuerte, valiente». La misma relación nocional une, en griego, el presente *kueîn*, «estar encima, llevar en su seno», el sustantivo *kūma*, «hinchamiento (de las olas), ola», de un lado, y del otro *kûros*, «fuerza, soberanía», *kúrios*, «soberano».

Esta comparación pone de manifiesto la identidad inicial del sentido de «hinchar», y, en cada una de las tres lenguas, una evolución específica. Las tres coinciden en la formación en *-ro-* de un nombre o de un adjetivo **kū-ro*, que ha tomado el sentido de «fuerza», de «autoridad». Pero el iranio ha desarrollado las implicacio-

nes de este sentido en valores originales y ha sacado de él las nociones religiosas aquí estudiadas.

Tanto en indoiranio como en griego, el sentido evoluciona desde «hinchamiento» a «fuerza» o «prosperidad». Esta «fuerza» definida por el adjetivo av. *sūra* es fuerza de plenitud, de hinchamiento. Finalmente, *spənta* caracteriza la noción o el ser provisto de esta virtud, que es desarrollo interno, crecimiento y potencia. Entre el griego *kuéō,* «estar encinta», y *kúrios,* «soberano», entre av. *sūra,* «fuerte», y *spənta,* las relaciones quedan restauradas de tal forma que poco a poco precisan el origen singular de la noción de «sagrado». El ser o el objeto *spənta* está hinchado de una fuerza desbordante y sobrenatural; está investido de un poder de autoridad y de eficacia que tiene la propiedad de acrecentar, de aumentar, en el sentido neutro y en el sentido transitivo paralelamente. Esta significación permaneció viva durante mucho tiempo en la conciencia irania; la traducción y el comentario del Avesta en pelvi traducen *spənta* por *aβzōnīk,* «exuberante, hinchado de fuerza».

Aunque el término eslavo correspondiente sólo sea conocido como traducción de una noción cristiana (*hágios,* «santo»), podemos presumir que la noción original de a. eslavo *svętŭ* estaba cargada de representaciones naturistas. Los eslavos conservaron, después de la conversión, muchos vestigios de nociones paganas. En canciones populares impregnadas de un folklore prehistórico, *svętŭ* se refiere a palabras o a seres dotados de un poder sobrenatural.

Las formas iranias del grupo de *spənta,* que son más numerosas, tomaron una importancia considerable desde el momento en que recibieron un valor religioso; designan a la vez el poder sobrenatural y la «santidad» de ciertas figuraciones mitológicas.

El carácter santo y sagrado se define de este modo en una noción de fuerza exuberante y fecundante, capaz de llevar a la vida, de hacer surgir los productos de la naturaleza.

*

* *

Consideremos ahora otra expresión de la misma idea, la noción de «sagrado» en germánico. El término germánico correlativo de *svętŭ* en eslavo, es en gótico el adjetivo *weihs,* que traduce el griego *hágios* y que proporciona los verbos *weihan* (al. *weihen*), «consagrar, gr. *hagiázein*», y *weihnan,* «ser consagrado, griego *hagiázesthai*». El hombre abstracto *weihiþa* traduce el griego *hagiasmós,* «consagración», y *weiha* designa al «sacerdote».

La palabra está representada en el conjunto del germánico: anglosajón *wīh-dag,* «día consagrado»; a.a.a. *wih,* «heilig»; a. isl. *vē,* «templo, lugar consagrado», etc. Por el contrario, fuera del germánico no encontramos más que correspondencias muy limitadas, inseguras, difíciles de precisar. La única forma que puede comparársele con verosimilitud es el latín *uictima,* «animal ofrecido a los dioses», pero la formación de la palabra latina es poco clara; sería casi el único ejemplo de un sufijo *-ima,* quizá con otro adjetivo del mismo grupo semántico: *sacrima,* conocido solamente por una glosa antigua de Festus, que designa el vino dulce, ofrecido como primicia a Baco. La comparación no ofrece, por tanto, nada de evidente ni de satisfactorio salvo el radical.

Quizá tengamos también derecho —y es ésta una hipótesis que a menudo se ha repetido— a encontrar en el umbro, con una variación de la consonante final de este

tema, un tercer paralelo en el imperativo *eveietu* si significa «que consagra» o algo parecido; el contexto favorece esta interpretación, que es eso cierto, en parte etimológica. La forma *eveie-tu* (cfr. imperativo latino en *-to*) se apoyaría en **e-weig-e-tod;* si se admite esta interpretación encontraríamos en los dos grupos de lenguas una significación idéntica. Así tendríamos confirmación de que la noción de «sagrado» en gótico se define por la naturaleza del objeto «consagrado», ofrecido como posesión exclusiva a los dioses.

Ya se ve cuán diferente es esta noción de aquella que traducen el iranio, el báltico y el eslavo. No hay por ahora conclusiones que sacar de esta diferencia; bastará con constatarla. Sólo al término del examen habremos de ver, una vez pasada revista a diferentes términos en uso en cada una de las lenguas, cómo definir la significación profunda de una noción que nos parece única, pero que en los pueblos indoeuropeos ha recibido expresiones tan diversas.

Un hecho sorprendente es que casi en todas partes, para la noción de «sagrado» no tenemos un solo término, sino dos términos distintos. En iranio, al lado de la palabra *spənta,* tenemos el verbo *yaoždā-,* que ya habíamos encontrado a propósito de *ius*[2]. Esta dualidad se repite en germánico: gótico *weihs,* «consagrado», y rúnico *hailag,* al- *heilig,* en latín, *sacer* y *sanctus,* en griego *hágios* y *hierós.* Plantea un problema que debe ser considerado en los términos propios a cada lengua.

Consideremos, ante todo, los datos del germánico. En el punto de partida de la noción representada hoy por el alemán *heilig,* «santo», encontramos el adjetivo gótico *hails* que expresa una idea complemente diferente, la de «salvación, salud, integridad física y corporal»; *hails* traduce ὑγιής, υγιαίνων, «en buena salud, sano»; *ga-hails* traduce ὁλόκληρος, «entero, intacto», adjetivo negativo *un-hails,* ἄρρωςτος, καχῶς ἔχων, «enfermo», y sustantivo *un-haili,* «enfermedad». Del tema nominal provienen los verbos *(ga)hailjan,* «volver sano, curar», y *gahailnan,* «ponerse sano, ser curado».

La significación es algo distinta cuando se pasa del gótico al antiguo islandés: a. ils. *heil* significa «buen presagio»; asimismo, a.a. *hael,* «buen presagio, felicidad, presagio»; y el verbo derivado en islandés *heilsa,* «saludar, desear la salud». Por otra parte, con ayuda de un sufijo común al conjunto del germánico se ha formado el adjetivo **hailaga-*. Encontramos el neutro *hailag* en una antigua inscripción rúnica grabada sobre el anillo de oro de Petrossa. *Gutan Iowi hailag,* lo que parece significar «consagrado al dios de los godos». Otra inscripción, asimismo en caracteres rúnicos, dice: *Wodini hailag,* que se traduce: «dotado por Wotan de buena fortuna». El adjetivo está atestiguado en las demás lenguas germánicas, antiguo islandés *heilagr,* «sanctus»; antiguo-alto-alemán *heilag,* «heilig». En inglés ha dado *holy,* «santo», que está cerca de *whole,* «entero», correspondiente al gót. *hails:* las dos nociones, hoy diferenciadas, tienen, en fecha antigua, la relación más estrecha.

Sólo en germánico este grupo de palabras ha conocido semejante desarrollo. Pero, etimológicamente, no está aislado: hay que relacionar con él el antiguo eslavo *cělŭ,* «sano, entero, salvo», con el presente derivado *cěljǫ,* «curar». En báltico responde a ello a. pr. *kails,* «heil»; y el abstracto (acusativo femenino en *-un*) *kailūstiskun,* «buena salud». Por último, el céltico lo conoce también, si se compara el galés *coel,* «presagio», antiguo bretón *coel,* «intérprete de los presagios».

El prototipo de todas estas formas está relacionado con un adjetivo **kailos,* completamente ignorado por el indoiranio y por el griego y que, incluso en las lenguas oc-

---

[2] Cfr. anteriormente, p. 305.

cidentales, está restringido a un grupo eslavo, germánico, céltico. No estamos seguros de que el báltico lo haya tomado prestado del germánico bajo su forma antigua con *k-* inicial.

Desde el gótico *hails,* «de buena salud, que goza de su integridad física», tiene también la función de una forma de deseo, que traduce el griego *khaîre,* «¡salud!». Es perfectamente explicable que la integridad física tenga un valor religioso tan caracterizado. El que posee la «salud», es decir, el que tiene su cualidad corporal intacta, es capaz también de conferir la «salud». «Estar intacto» es la posibilidad que se desea, el presagio que se espera. Es natural que se haya visto en esta «integridad» perfecta una gracia divina, una significación sagrada. La divinidad posee por naturaleza ese don que es integridad, salud, suerte, y puede impartirlo a los hombres bajo la forma de la salud corporal y de la buena fortuna presagiada. La noción de *heilig,* aunque no aparezca en gótico, estaba subyacente, incluso aunque la naturaleza de los textos no permita hacerla aparecer. Hubo en el curso de la historia una sustitución del término primitivo gótico *weihs* por *hails, hailigs.*

LATÍN.—*sacer: sanctus*

Pasamos ahora al estudio de un grupo importante, el de aquellas mismas palabras que hoy, bajo su forma moderna, denotan la noción de lo «sagrado».

Hay en latín dos palabras, *sacer* y *sanctus;* su relación desde el punto de vista morfológico es perfectamente clara, pero es en la significación de los términos donde radica el problema.

El término latino *sacer* encierra la representación que para nosotros es la más precisa y específica de lo «sagrado». Es en latín donde mejor se manifiesta la división entre lo profano y lo sagrado; es también en latín donde se descubre el carácter ambiguo de lo «sagrado»: consagrado a los dioses y cargado de una mancilla imborrable, augusto y maldito, digno de veneración y que suscita el horror. Este doble valor es propio de *sacer:* constribuye a distinguir *sacer* y *sanctus,* porque no afecta en ningún grado al adjetivo emparentado *sanctus.*

Además, es la relación establecida entre *sacer* y *sacrificare* lo que nos permite comprender mejor el mecanismo de lo sagrado y la relación con el sacrificio. Este término de «sacrificio», que nos es familiar, asocia una concepción y una operación que parecen no tener nada en común. ¿Por qué «sacrificar» quiere decir, de hecho, «ejecutar», cuando propiamente significa «hacer sagrado» (cfr. *sacrificium*)? ¿Por qué el sacrificio comporta necesariamente una ejecución?

Sobre esta implicación fundamental, la memoria de Hubert y Mauss ha arrojado la más viva luz[3]. Muestra que el sacrificio está dispuesto para que el profano comunique con lo divino por mediación del sacerdote y mediante ritos. Para convertir a la bestia en «sagrada» hay que separarla del mundo de los vivos, es preciso que franquee ese umbral que separa los dos universos: es la meta de la ejecución. De ahí el valor, para nosotros tan profundo, del término *sacerdos,* que se apoya en **sakro-dhot-s,* compuesto con ayuda de la raíz **dhē-,* «hacer, poner», de donde «volver efectivo, realizar» (cfr. *facio*). El *sacerdos* es el agente del *sacrificium,* aquel que está investido de los poderes que le autorizan a «sacrificar».

---

[3] HUBERT y MAUSS, *Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice,* en M. MAUSS, *Œuvres,* t. I, París, Ed. de Minuit, 1968, pp. 193-307.

El adjetivo *sacer* es un antiguo **sakros* [*], cuya forma implica una variante, el adjetivo itálico *sakri,* que se encuentra parcialmente en antiguo latín en el plural *sacrēs;* este **sakros* es un derivado en *-ro* de una raíz **sak-*. Ahora bien, *sanctus* es propiamente el participio de *sancio,* que deriva de la misma raíz **sak-* por medio de un infijo nasal. Este presente latino en *-io* y con infijo nasal es a **sak-* lo que *jungiu,* «unir», es a *jug-* en lituano: el procedimiento es conocido.

Pero esta relación morfológica no da cuenta del sentido, que es diferente: no basta con vincular juntos *sancio* y *sanctus* a la raíz **sak-*, puesto que *sacer* ha producido por su parte el verbo *sacrare.* Es que *sancio* no significa «volver *sacer*». Hay que precisar la relación entre *sacrare* y *sancire.*

Leemos una difinición instructiva y explícita en Festus: *homo sacer is est quem populus iudicauit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur.* Aquel que es llamado *sacer* lleva una verdadera mancilla que le pone al margen de la sociedad de los hombres: hay que huir de su contacto. Si se le mata, no por eso es uno homicida. Un *homo sacer* es para los hombres lo que el animal *sacer* es para los dioses; ni uno ni otro tienen nada en común con el mundo de los hombres.

Para *sanctus*[4] tenemos una definición en el *Digesto* (I, 8, 8): *sanctum est quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est:* «es *sanctum* lo que está defendido y protegido del alcance de los hombres», cfr. *Digesto,* I, 8, 9 y 3: *propie dicimus sancta quae neque sacra, neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata, ut leges sanctae sunt...; quod enim sanctione quadam subnixum est, id sanctum est, et si deo non sit consecratum:* «se designa propiamente como *sancta* las cosas que no son ni sagradas ni profanas, sino que están confirmadas por cierta sanción, como, por ejemplo, las leyes son *sactae;* lo que está sometido a una sanción, eso es *sanctum,* aunque no consagrado a los dioses». Estas definiciones son circulares: es *sanctum* lo que está apoyado por una *sanctio,* forma abstracta de la palabra *sanctum.* Se ve en cualquier caso que *sanctum* no es lo que está «consagrado a los dioses», que se dice *sacer,* ni lo que es «profano», es decir, lo que se opone a *sacer;* es lo que, no siendo ni lo uno ni lo otro, está establecido, afirmado por una *sanctio,* lo que está prohibido por una pena contra cualquier agresión, como las *leges sanctae.* Hay que comprender que, en *lex sancta,* el adjetivo tiene aún toda su fuerza de participio pasivo.

Si el antiguo nombre de lugar *Ampsanctus* en Virgilio (*Ampsancti ualles)* debe entenderse realmente *undique sancti* (servius), es decir, «*sancti* por todas partes»; significando *amb-*, «de los dos lados», esto confirmaría a *sanctus* como «rodeado de una defensa, defendido (por un límite o un obstáculo)».

En la expresión *legem sancire,* la *sanctio* es propiamente la parte de la ley que enuncia el castigo que recaerá sobre quien la contravenga; *sanctio* es asociado frecuentemente a *poena.* Por consiguiente, *sancire* equivale a *poena afficere.* Ahora bien, en la vieja legislación romana, la pena era aplicada por los mismos dioses que intervenían como vengadores. El principio aplicado en semejante caso puede formularse: *Qui legem uiolauit, sacer esto.* «Que quien viole la ley sea *sacer*»; las leyes de es-

---

[*] El asterisco que Benveniste pone delante de *sakros* no se explica muy bien. En el documento latino más arcaico, en el *lapis niger* (CIL, $I^2$, 1), se documenta una forma *sakros.* Cfr. G. Dumézil, *La Religion Romaine Archaïque,* París, 1947, pp. 100 y ss., y G. Radke, *Archaisches Latein,* Darmstadt, 1981, pp. 68 y ss. *(J. S.).*

[4] Sobre esta palabra se consultará un útil estudio, todavía válido por su documentación: la tesis doctoral de Link, *De vocis sanctus usu pagano,* Koenisberg, 1910.

te género se llamaban *leges sacratae.* Así, la ley se volvía inviolable y esta «sanción» ponía en vigor la ley. De ahí el empleo del verbo *sancire* para indicar esta cláusula que permitía promulgar la ley. No sólo se decía *legem sancire, lex sancta,* sino también *lege sancire,* es decir, hacer algo inviolable mediante una ley, mediante una disposición legal.

De todos estos empleos se deduce que *sancire* es delimitar el campo de aplicación de una disposición y volver ésta inviolable poniéndola bajo la protección de los dioses, clamando por el eventual castigo divino del violador.

La diferencia entre *sacer* y *sanctus* se ve en muchas circunstancias. No está sólo la diferencia entre *sacer,* estado natural, y *sanctus,* resultado de una operación. Se dice: *uia sacra, mons sacer, dies sacra,* pero siempre *murus sanctus, lex sancta.* Lo que es *sanctus* es el muro, pero no el dominio que el muro ciñe, que se denomina *sacer;* es *sanctum* lo que está prohibido por ciertas sanciones. Pero el hecho de entrar en contacto con lo sagrado no entraña el estado *sanctus;* no hay sanción para aquel que, tocando lo *sacer,* se convierte él mismo en *sacer;* es desterrado de la comunidad, no se le castiga, ni tampoco a aquel que le mata. Se diría que el *sanctum* es lo que se encuentra en la periferia de lo *sacrum,* lo que sirve para aislarlo de todo contacto.

Pero esta diferencia desaparece poco a poco, a medida que el valor antiguo de lo sagrado se transfiere a la sanción: *sanctus* no es ya sólo el *murus,* sino el conjunto del campamento y todo lo que está en contacto con el mundo de lo divino. Ésta no es ya una definición de carácter negativo (= ni sagrado ni profano), sino una noción positiva: se vuelve *sanctus* aquel que se encuentra investido del favor divino y recibe por ello una cualidad que lo eleva por encima de los humanos; su poder hace de él un ser intermediario entre el hombre y la divinidad. *Sanctus* se aplica a aquellos que están muertos (los héroes), a los poetas *(uates),* a los sacerdotes y a los lugares que habitan. De este modo, se llega a aplicar ese epíteto al mismo dios, *deus sanctus,* a los oráculos, a los hombres dotados de autoridad; así se realiza poco a poco el deslizamiento que hace de *sanctus* el equivalente puro y simple de *uenerandus.* Ahí se acaba la evolución: *sanctus* califica entonces una virtud sobrehumana.

Por tanto, si tratamos de definir lo que distingue *sacer* de *sanctus,* podemos decir que es la diferencia de lo sagrado implícito: *sacer,* y de lo sagrado explícito: *sanctus.* Por sí mismo, *sacer* tiene un valor propio, misterioso. *Sanctus* es el estado resultante de una interdicción de la que los hombres son responsables, de una prescripción apoyada por una ley. La diferencia entre las dos palabras aparece en un compuesto que los asocia: *sacrosanctus,* lo que es *sanctus* por un *sacrum;* lo que está prohibido por un verdadero sacramento.

No resulta inútil insistir sobre esta diferencia, al ver los errores cometidos por quienes no la tienen en cuenta.

Un comparatista[5] cita el siguiente pasaje de Varrón, *De re rustica,* 3, 17: «*Proinde ut sacri sint ac sanctiores quam illi in Lydia...*» De este pasaje, dice, resulta que el comparativo de *sacer* es *sanctior.* Dado que el sufijo del comparativo indoeuropeo *-ios* se añade a la raíz desnuda, *sanctior* está por **sacior;* el superlativo *sacerrimus* no crea ningún obstáculo, porque el superlativo latino no conserva una forma indoeuropea. Semejante razonamiento desconoce la realidad. Si tuviéramos que tomar *sanctior* por el comparativo de *sacer,* los dos adjetivos serían, en resumen, intercambiables, pudiendo *sacer* prestar la forma de *sanctus* al comparativo. Por tanto, ¿hay que tra-

[5] SPECHT, *Zeitschr. f. vergleichende Sprachforschung,* 65, 1938, p. 137.

ducir: «como si (estos peces) fueran *sagrados* y *más sagrados* aquí que en Lidia»? Evidentemente, no; estos peces son, por un lado, «sagrados»; por otro, «más *sancti*» que los de Lidia. *Sacer* es una cualidad absoluta, no comporta grados; todo lo más puede concebirse una expresión suprema, *sacerrimus*, «sagrado por encima de todo». Pero el *sanctus* corresponde al dominio de lo relativo: algo puede ser más o menos *sanctum*.

Confirma esto un párrafo de otra obra del mismo Varrón (L.L., VIII, 77). En esta ocasión es un texto gramatical, se trata del modo de formación de los comparativos y superlativos; Varrón llama la atención sobre las diferencias que presentan a este respecto adjetivos que tienen la misma forma en positivo. Toma tres adjetivos, *macer, sacer, tener;* los superlativos son los mismos: *macerrimus, sacerrimus, tenerrimus*. Pero no cita más que dos palabras en el comparativo, *macrior* y *tenerior*. Si no ha podido alegar **sacrior* (mientras que ha dado cuenta de *sacer* y de *sacerrimus*), es que *sacer* no tenía comparativo porque el sentido de la palabra no admitía grados; y esto confirma lo que ya enseñaba el pasaje citado más arriba.

GRIEGO.—*hierós*

Los hechos griegos reclaman también un examen detallado. Aquí tenemos dos términos en litigio: *hierós* y *hágios*. Los dos plantean numerosos problemas en griego y fuera del griego, tanto por su etimología como por el sentido exacto que hay que atribuirles, respectivamente.

Según la opinión general, *hierós* está provisto de una etimología indoeuropea, pero ésta le confiere un sentido que el empleo mismo del término no refleja. El sánscrito juega aquí un papel decisivo. *Hierós*, fonéticamente *hiarós* (eolio), responde al védico *iṣiraḥ;* y la calidad de la comparación hace que, pese a las dificultades de sentido, jamás haya sido rechazado.

El adjetivo védico *iṣiraḥ* expresa una cualidad que es el predicado de ciertas divinidades, de personajes mitológicos, de nociones religiosas. La traducción varía, pero de una manera o de otra se vincula a la noción de «vigor», y de «vivacidad». Los equivalentes propuestos se apoyan en la derivación de *iṣiraḥ* a partir de *iṣ(i)-*, «ser vivo, ardiente, vigoroso». Tal es el sentido presumiblle, algo vago, a decir verdad, como muchas de las calificaciones divinas en los himnos védicos. En consecuencia, la comparación de *iṣira-* con *hierós*, aunque formalmente sea irreprochable, no puede ser la condición del análisis de *hierós* en griego. Por el contrario, podremos partir del sentido proporcionado por el análisis interno de *hierós* para definir mejor *iṣiraḥ*[6]. El epíteto *iṣiraḥ* se añade al nombre del viento: *iṣiro vātaḥ*, «el viento rápido» o «agitado». El sentido no es muy diferente cuando *iṣiraḥ* se halla asociado a *aśva-*, «caballo»: *áśvaiḥ mánojavebhir iṣiraíḥ*, «con caballos rápidos, impetuosos como el pensamiento», o bien a Indra en tanto que bailarín: *nṛtav iṣiro babhūtha*, «¡oh, bailarín, ha sido impetuoso, ágil»; se puede decir también de *ketu-*, «bandera, estandarte»: *iṣiram ketum*, verosímilmente «estandarte agitado».

Pero también califica otras nociones, la voz: *vācam anamīvām iṣirām*, «una voz sin defecto, potente»; de bebidas como el *soma* o la leche de las vacas celestes; el sentido es «que refresca» o que «vuelve vigoroso».

---

[6] Un estudio de J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Mélanges Boisacq*, I, 335, aporta algunas precisiones sobre *iṣiraḥ* en relación con *hierós;* cfr. también L. RENOU, *Études védiques et paninéennes*, IV, p. 40, y A. PAGLIARO, *Saggi di critica semantica*, 1953, pp. 89 y ss.

También hay otras categorías que pueden ser calificadas de esta forma: el ánimo y las disposiciones de ánimo de quien sacrifica. Se dice *iṣiram manaḥ*, locución tanto más sorprendente cuanto que corresponde al griego *hieròn ménos: iṣiréna te mánasā sutásya bhakṣīmáhi*, Rig Veda, VIII, 48, 7, «ojalá podamos degustarte a ti (soma), exprimido, con un espíritu inspirado, ardiente»[7].

Desde el punto de vista morfológico, la formación de *iṣira-* es clara. Es un adjetivo derivado de *iṣayati*, «él vuelve vivo, fuerte», verbo denominativo del femenino *iṣ-*, «bebida de oblación fortalecedora, refrescante». Pese a la dificultad para fijar equivalencias, para *iṣira-* puede concluirse un sentido general como «vivo, vigoroso, alerta» en el orden de las cualidades divinas. No es raro que semejantes nociones lleven a la de «sagrado». Para no citar más que un ejemplo, el irlandés *noib*, «sacer, sanctus», de **noibo-*, está en alternancia vocálica con **neibo-*, que ha dado el sustantivo *niab*, «fuerza vital»[8].

He aquí los datos preliminares que proporciona el examen comparativo para el estudio de *hierós*.

¿Qué quiere decir *hierós*?

Tomando sucesivamente el sentido que impone de forma inmediata cada pasaje, se constata una diversidad de empleo tal que algunos han querido distinguir tres palabras *hierós* en Homero. En la lengua épica *hierós* se aplica, en efecto, a cosas y seres que no parecen derivar de lo sagrado. Incluso se encuentra en Boisacq la siguiente opinión: había un *hierós* que significa «sagrado», otro que significa «fuerte», un tercero que significa «vivo». Hoy se admite que esta división es artificial; todo el mundo está de acuerdo en la unidad del sentido. Pero, ¿cómo ha evolucionado? En el punto de partida se sitúa el sentido de «fuerte», luego «lleno de fuerza por una influencia divina» y de ahí, secundariamente, «sagrado». Hay que admitir necesariamente esta filiación. Tiene interés el asegurarlo. Procedamos a una revisión de los empleos.

En primer lugar, *hierós* acompaña designaciones de culto como *bōmós*, «altar», *hekatómbē*, «sacrificio». Luego nombres de ciudades como Troya; nombres de lugares: ciudadela (*ptolíethron*, Od., 1, 2), muros de Troya (*krḗdemna*, Il., 16, 100), Tebas y sus muros, Pérgamo, el Eubeo, el curso del Alfeo. Puede admitirse que *hierós* es un epíteto de veneración.

Veamos ahora alianzas más singulares, y, por tanto, más instructivas. Los jueces se sientan *hierō̂i enì kúklōi* (Il., 18, 504), «en el círculo *hierós*». Incluso si no son en sí mismos «sagrados», los jueces están considerados como inspirados por Zeus. Cuando Hera invoca, en un juramento solemne, la *hierḕ kephalḗ* de Zeus, al que toma por testigo (Il., 15, 39), la palabra se interpreta de forma inmediata.

Pero, ¿por qué *hierós* se dice de un carro (Il., 17, 464)? Hay que leer el pasaje entero. La traducción por «fuerte, poderoso», está fuera de lugar. Se trata de un carro que estaba inmovilizado, por negarse los caballos a avanzar (cfr. 441, 451, 456): entonces Zeus inspira a los caballos y les anima a arrastrar el carro de Automedón. He ahí por qué se dice del carro *hierós*. En esta circunstancia no se trata de un epíteto de naturaleza.

Por la misma razón, más clara todavía, cuando la balanza de Zeus sopesa las posibilidades de dos países en lucha es denominada *hirá* (Il., 16, 658). Las eras de batir el

---

[7] L. Renou, *Études védiques*, IX, 1961, p. 69, traduce: «De un alma ferviente deseamos participar en ti, (soma) exprimido», con la nota justificativa sobre *iṣira-*, p. 123.

[8] La comparación ha sido establecida por Meillet, *Zeitschrift für celtische Philologie*, t. X, p. 309.

trigo reciben el mismo epíteto (Il., 5, 499), pero también aquí el contexto nos informa: «Así como el viento alza las gavillas de trigo sobre las eras *hieraí*... cuando la rubia Démeter separa los granos y el cascabillo...» Es la asociación de la era y de la operación de batir con la divinidad que los protege lo que hace que ahí aparezca *hierós*.

¿Qué quiere decir *hieròn êmar* en una fórmula varias veces repetida: «¿Cuándo fue la aurora y el día sagrado» (Il., 8, 66); ¿por qué «sagrado»? Hay que leer el pasaje entero. Es un día insigne, el día en que Zeus contempla desde la cima del Ida los preparativos del combate en las cercanías de Troya, después de haber prohibido a los dioses participar en él. En todos los ejemplos de *hieròn êmar,* está en relación con alguna circunstancia parecida.

*Hierós* es también la calificación de un ejército (Od., 24, 81): ¿es un ejército «santo», «fuerte»? Miremos también el contexto; se trata de honores otorgados a Aquiles: «hemos puesto tus huesos con los de Patroclo y el ejército *hierós* ha erigido un túmulo grande y noble». Aquí se trata de un epíteto de circunstancia y no de naturaleza, que califica al ejército en el piadoso rito que realiza.

Estos empleos no están determinados por el deseo de la variedad, sino por el contexto que los rodea.

En *hierê elaíē,* «el olivo *hierós*» (Od., 13, 372), podríamos tener perfectamente un epíteto tradicional de un árbol consagrado por muchas leyendas. Sin embargo, el contexto no es indiferente; bajo este olivo, Atenea y Ulises están sentados y, salvo en esta circunstancia, jamás se encuentra una expresión semejante.

Cuando un valle es calificado de *hierós* (Od., 10, 275) es porque está cerca de la morada de Circe, donde Ulises se encuentra con un dios disfrazado. Si el epíteto es aplicado a Sunion, al «cabo sagrado de Atenas» (Od., 3, 278), es que ya está considerado como tal, puesto que allí se encuentra el templo de Atenea.

Queda un empleo único y singular donde *hierós* se aplica a un pez (Il., 16, 407): Patroclo alza con la punta de su pica a un guerrero enemigo, como alguien que, sentado en una piedra, sacara del mar un pez *hierós.* ¿Pez sagrado? ¿Vivo? El adjetivo parece significar «estremeciéndose, agitado»; pinta el movimiento del pez que se debate en la punta de la caña. Es ése el único lugar donde *hierós* contiene algo de la significación para la cual presta algún fundamento la comparación.

La expresión *hieròn ménos,* con un nombre de persona —así, Od., 8, 421, *hieròn ménos Alkinóoio*— no es ya otra cosa que un ripio, una comodidad métrica. No podría leerse en ella el valor que tenía *hierós* cuando el empleo estaba vivo.

Pensamos no haber omitido ningún empleo notable de *hieròs,* y en todas partes, con nombres de lugares o de ríos (los ríos son divinos), con nombres de personas o de objetos, con nombres de cosas divinas o humanas o nombres de elementos, hemos comprobado el mismo valor: en todas partes *hierós* pertenece al dominio de lo «sagrado», ya porque esta cualidad afecta a la noción por vínculo natural, ya porque esté asociado a ella por circunstancias. Sin lo cual no se hubiera denominado *hierá* al acto sacrificial.

*
* *

En la vecindad del griego, pero fuera del griego e incluso fuera del indoeuropeo, encontramos una serie de palabras cuya forma se acerca a *hierós* y al prototipo que se

le supone, y que pertenece a la misma esfera semántica. Se trata de adjetivos que, en las lenguas itálicas y en etrusco, se refieren a los dioses y a lo divino.

*Aesar* es una palabra etrusco-latina citada por Suetonio para explicar el nombre de *Caesar:* éste sería en etrusco el nombre del «dios». Bajo diversas formas lo encontramos en las lenguas itálicas que son indoeuropeas y que han tenido contactos estrechos con el etrusco, como el osco *aisusis,* «sacrificiis», el volsco *esaristrom,* «sacrificium», el umbro *esono,* «diuinus» o «sacrificalis».

Por otro lado, en el mismo etrusco, el adjetivo *aisuna, aisna, eisna* (según los lugares y las épocas) significan «divino» o se refieren al sacrificio. Evidentemente, este radical itálico ofrece cierto parecido con el de *hierós* e *iṣiraḥ* y los lingüistas han querido encontrar ahí la prueba de un parentesco (ampliamente prehistórico) entre el etrusco y el indoeuropeo. Kretschmer vería ahí el vestigio de una capa protoindoeuropea en la cuenca mediterránea.

No es este lugar para discutir, a propósito de este caso particular, una tesis de semejante amplitud. Sólo hay que señalar una diferencia entre las dos series de formas. El radical **ais-* parece significar «dios»[9], y debido a esto no puede tener nada en común con *hierós,* «sagrado», y scr. *iṣiraḥ,* cuyo sentido inicial es completamente diferente, como hemos visto. No hay ningún término para «dios» que en griego o en otras partes esté unido a la familia de *hierós.* Son dos nociones distintas. El adjetivo «divino» se dice en griego *theîos,* que jamás se confunde con *hierós,* «sagrado», como tampoco en latín se confunde *diuinus* con *sacer.*

*

* *

A partir de este momento podemos ver en el valor de lo «sagrado» en griego algo particular, que no coincide con lo que el latín entiende por *sacer.*

En *sacer* está exclusivamente la noción de un dominio distinto que se atribuye a lo divino. El sentido de *sacer* se aclara por la oposición de *profanus,* «al margen de *fanum*»[10]. El dominio del *sacer* es un dominio *separado* por la disposición misma de los lugares. Volver *sacer* consiste en una especie de separación, de puesta fuera del dominio de lo humano por una unión a lo divino. Por el contrario, en *hierós,* según los ejemplos homéricos analizados anteriormente, vemos una propiedad permanente unas veces, incidental otras, que puede resultar de un influjo divino, de una circunstancia o de una intervención divina.

En griego no se observa esa contaminación de lo sagrado que equivale a una mancilla y puede exponer al hombre *sacer* a la muerte.

GRIEGO.—*hósios, hosíē*

Muy cerca de *hierós* está el adjetivo *hósios,* que se remite también a lo «sagrado», pero en acepciones distintas. El diccionario de Liddell y Scott dice que *hósios* significa, ante todo, «sancionado por una ley divina, santa, sagrada». El sentido de *hósios*

---

[9] Del tema *aisar* nos parece que deriva el término celta-germánico **isarno-,* «hierro» (al. *Eisen,* ingl. *iron,* etc.), y que designa a este metal como «celeste» (véase *Celtica,* III, 1955, pp. 279 y ss.).

[10] Sobre el sentido de *profanus* y de *profanare,* véase *Hommages à G. Dumézil* (Collection Latomus, vol. 45, 1960, pp. 46 y ss.).

depende a menudo de su relación; por un lado, con *díkaios* (sancionado por una ley *humana*); por otro, con *hierós* (*consagrado* a los dioses).

Estamos ante un término de significación paradójica. *Hósios* podría aplicarse, por tanto, tan bien a lo que es sagrado como a lo que es profano. Saldremos de esta contradicción aparente delimitando con precisión el campo de aplicación de este adjetivo: se declara *hósios* lo que está prescrito, permitido por la ley *divina,* pero en las relaciones *humanas.* A partir de ese momento, una expresión como *díkaios kaì hósios, díkaia kaì hósia* significa «lo que está fijado como regla en las relaciones humanas por los hombres y por los dioses». Los deberes denominados *hósia,* como los designados por *díkaia* son deberes para con los hombres; unos prescritos por una ley humana *(díkaia),* los otros por una ley divina *(hósia).*

Veamos ahora la segunda serie de empleos en la expresión *hierà kaì hósia.* El sentido de *hósios,* a pesar de las apariencias, no cambia. La oposición se sitúa en otro punto: de un lado, *tà hierá,* lo sagrado, lo que pertenece propiamente a los dioses; del otro, *tà hósia,* lo que está permitido a los hombres. El dominio *hierós,* reservado a los dioses, se opone al dominio *hósios,* que los dioses conceden a los hombres. Por tanto, el sentido propio de *hósios* sigue siendo siempre el mismo: «lo que está prescrito o permitido a los hombres por los dioses». Pero esta posición de *hierós,* «prohibido a los hombres», y de *hósios,* «concedido a los hombres», se resuelve ulteriormente en una oposición *hierós,* «sagrado»; *hósios,* «profano», que permitirá entonces un empleo como éste: *kosmeîn tèn pólin kaì toîs hieroîs kaì toîs hosíois,* «adornar la ciudad de monumentos tanto *sagrados* como *profanos*» (Isócrates, VII, 66).

Esta interpretación de *hósios* viene dictada por el examen de los ejemplos en la época clásica, pero ya es impuesta por los empleos más antiguos. Sólo que no son los del adjetivo *hósios,* sino los del sustantivo *hosíē,* que le representa en la forma del femenino.

En efecto, en Homero sólo se lee *hosíē:* dos veces en la Odisea, cinco veces en los Himnos. Cada uno de los ejemplos ayuda a fijar la definición de *hósios.*

Los dos ejemplos de la Odisea consisten en la fórmula negativa *oukh' hosíē.* Así (16, 423): *oud' hosíē kakà rháptein allḗloisin.* El sentido es: «no está permitido por la ley divina tramar malos designios unos contra otros». Asimismo, en el momento en que la sirviente se dispone a lanzar el clamor de triunfo ante los pretendientes masacrados, Ulises la riñe y le pide discreción; no debe uno alegrarse cuando se ven hombres muertos: «esto no está permitido por la ley divina *(oukh' hosíē)*» (22, 412). Se denomina, por tanto, *hosíē* la regla impuesta por los dioses a la sociedad de los hombres. El sentido de *hosíē* concuerda perfectamente con el que nosotros atribuimos a *hósios:* lo que está prescrito o permitido por los dioses a los hombres.

Completamente distintos son los cinco empleos de *hosíē* en los Himnos homéricos. Aquí los filólogos consideran *hosíē* como el «deber de culto de los hombres respecto a los dioses», el «rito», la «ofrenda». Sería entonces la relación inversa de la que se nos ha presentado en todas partes. Hay que ver, por tanto, si este sentido se impone en estos casos.

1) Después de haber hecho asar dos vacas, Hermes «divide las carnes en doce partes que sortea, pero dando a cada una el valor de un homenaje perfecto. Entonces el glorioso Hermes sintió deseos de probar las carnes consagradas» (*Himno a Hermes,* I, 130, trad. [francesa] Humbert). La expresión es *hosíē kreáōn,* que literalmente significaría «la ofrenda de carnes (a la divinidad)», «the *rite* of the flesh-*offering*» (Lidell-Scott). Pero la continuación hace sospechosa esta versión: «su olor agradable

(= de las carnes) le turbaba, por más inmortal que fuese; pero a pesar de la fuerza de este deseo, en su generoso corazón no pudo decidirse a hacerlos pasar por su gaznate sagrado *(hierês katà deirês)*». El poeta pone claramente *hosíē* en antinomia con *hierós*. El joven dios tiene ganas de hacer una *hosíē* de las carnes, pero le es imposible «hacerlas pasar por su gaznate *sagrado (hierós)*». El texto no deja duda alguna: un dios no puede practicar una *hosíē*, porque la operación así denominada atentaría contra la calidad de *hierós* inherente al estatuto divino. Debe concluirse que *hosíē* denota rigurosamente lo opuesto a *hierós*. No significa ni «ofrenda ni rito», sino lo contrario: es el acto que hace lo «sagrado» *accesible*, que transforma una carne consagrada a los dioses en un alimento que los hombres pueden consumir (pero que Hermes, por ser dios, no puede permitirse), el acto de *desacralización*. En el contexto citado, *hosíē kreáōn* debe entenderse «el consumo (desacralizado) de las carnes», y no puede entenderse de otro modo. Encontramos en *hosíē* el sentido que antes hemos dado para *hósios*, «concedido por los dioses a los hombres», adaptado aquí a la condición específica de la ofrenda de alimento.

2) En el verso 173 del mismo Himno, Hermes dice a su madre: «en punto a honores *(timḗ)*, voy a asegurarle la misma *hosíē* que Apolo. Si mi padre (Zeus) no me la da, entonces intentaré —y puedo hacerlo— ser el príncipe de los Bandidos». Aquí también se traduce *hosíē* por privilegio sagrado, culto: «I will enter into (enjoyment of) the same *worship* as A.» (Liddell-Scott). Pero esto no conviene a la situación para nada. Hay que recordar cómo Hermes despertó siendo niño a su vocación. Es hijo de Zeus y de la ninfa Maia. Su madre vive retirada en una gruta, evitando la sociedad de los Inmortales (v. 5), donde visiblemente no es admitida. Zeus va a verla de noche en secreto, con disgusto de su esposa Hera y de otros dioses. Esta condición semiclandestina priva a su hijo Hermes de los privilegios divinos. Hermes se rebela, quiere ser plenamente dios, no acepta que su madre y él sean los únicos Inmortales que no reciben ni dones ni alimento[11] y se pudren en un antro oscuro en lugar de descansar cómodamente en la opulencia como los demás dioses (versos 167 y ss.). No es un «culto» lo que desea, es el goce de los mismos honores *(timḗ)* y de los mismos privilegios de alimento *(hosíē)* que Apolo. Encontrará en ello la revancha del mal-nacido, la compensación de una vida humillada y frustrada. La elección de *timḗ* y de *hosíē* para denominar los bienes que ambiciona revela la condición en que Hermes se ve en relación a los demás dioses: inferior en derechos, reducido a la posición de los humanos que consumen, tras haber sido desacralizada, la carne ofrecida a los dioses.

3) Hermes emplea una vez más *hosíē* en las palabras halagüeñas que dirige a Apolo: «Te sientas en el primer rango entre los Inmortales, hijo de Zeus, eres valiente y fuerte, el prudente Zeus te quiere —y esto se justifica solo— y te ha concedido dones esplendentes» (469 y ss. trad. [francesa] Humbert): la expresión *ek pásēs hosíēs*, «con toda justicia», define también esta *hosíē* como una concesión del dios supremo a un dios de rango necesariamente inferior.

4) Otros dos empleos aparecen en los Himnos. Desgraciadamente uno tiene una laguna textual. Démeter, afligida por la muerte de su hija, está desconsolada. Su sirviente Metaneira le ofrece una copa de vino, que ella rechaza porque el vino le está

---

[11] Adoptamos aquí la lectura *ápastoi*, «privado de alimento», que es la de varios manuscritos y que concuerda con *adṓrētoi*, «privados de dones», en lugar de *álistoi*, «no rogados», dada por un manuscrito y que no tiene ningún ejemplo más. El himno entero muestra que Hermes reivindica ventajas muy materiales: está ávido de hermosas carnes asadas, roba vacas, amenaza con saquear los suntuosos tesoros de Apolo (véase 178). No se cuida de las plegarias.

prohibido; pide solamente cierta bebida. La sirvienta se la prepara y se la ofrece. Démeter la acepta *hosíē éneken*, que se ha traducido «para fundamentar el rito» (Himno a Démeter, 21). Nosotros entenderíamos mejor: «conforme a lo que está permitido por la ley divina». El verso siguiente se ha perdido.

5) Encontramos un último ejemplo en el *Himno a Apolo* (v. 237), *hōs hosíē egéneto*, «the *rites* were established» (Liddell-Scott). También aquí hay que corregir la traducción. Se trata de una costumbre practicada en Onquestos, en un bosque sagrado dedicado a Poseidón. Se lleva allí un carro tirado por caballos que el conductor deja ir a capricho mientras que él mismo los sigue a pie. Si los caballos embalados rompen el tiro contra los árboles, se preocupan por los caballos, pero se deja el carro apoyado (contra el templo); se invoca entonces al dios y el carro es dejado bajo su custodia. Hasta donde podemos entender esta vieja costumbre, el inciso «así al principio de la *hosíē*» se refiere a un permiso o a una concesión otorgada por el dios. Hay que relacionar esto con una disposición de la ley sagrada de Cirene: *tôn hiarôn hosía pantí*, «todo el mundo tendrá libre acceso *(hosía)* a los lugares sagrados». Esta *hosía* de Onquestos consiste aparentemente en que el conductor está autorizado a llevarse los caballos dejando únicamente el carro sobre el terreno sagrado de Poseidón.

Esa nos parece que es la interpretación que exigen los ejemplos homéricos de *hosíē*. Cuadra con los empleos del adjetivo *hósios*, que siempre lleva la noción de «permitido por la ley divina (a los hombres)». Teníamos tanta mayor necesidad de efectuar esta verificación textual cuanto que no disponemos de ninguna etimología para guiar la búsqueda del sentido.

## GRIEGO.—*hágios*

Pasemos ahora a *hágios*[12]. La familia comprende un verbo y dos adjetivos: *házomai*, *hágios* y *hagnós*. He aquí los tres términos que hemos de considerar. La diferencia de estilo y de fecha entre las formas es bastante notoria. El verbo *házomai* es homérico y queda como poético, mientras que *hágios* no lo es y aparece por vez primera en jonio en Herodoto. Por el contrario, *hagnós*, epíteto homérico, es, sobre todo, una palabra poética.

El verbo *házomai*, «temer», se construye en Homero como un verbo de temor: *házeto... mḕ Nuktì... apothúmia érdoi*, «tenía miedo de hacer algo que pudiera desagradar a la Noche» (Ilíada, 14, 261). Pueden confrontarse dos pasajes sucesivos, uno en el que «temer» se dice *deídō*: «ten confianza en mí, no temas *(mḗte... deídithi)* a Ares» (Il., 5, 827) y algunos versos más adelante *házomai*: «no temas *(mēd házeo)* a Ares» (v. 830).

Asimismo, en esta relación con una divinidad interpretamos nosotros el ejemplo más antiguo (Ilíada, 1, 21). Crises viene a rogar a los Atridas que le devuelvan a su hija y a cambio les ofrece un rescate: les suplica encarecidamente que «teman *(hazéomai)*» a Apolo, hijo de Zeus. Quiere despertar el temor respetuoso ante el dios. Asimismo, se dice (Odisea, 9, 200) que el sacerdote de Apolo, su hija y su mujer han sido protegidos por «temor respetuoso» *(hazómenoi)*. El verbo indica el respeto experi-

[12] Hemos utilizado el estudio bastante detallado de Ed. WILLIGER, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen*, 1922. Véase también P. CHANTRAINE y O. MASSON, *Festschrift A. Debruner*, 1954, páginas 85 y ss., que relacionan *hágios* con *ágos*, «mancilla», refiriéndose a la ambivalencia de lo sagrado.

mentado ante un dios o un personaje divino; pero un respeto negativo, que consiste en abstenerse de hacer daño. Según Williger, encontramos una analogía sorprendente entre *házomai* y *sébomai* y que se completa en el paralelismo de los adjetivos derivados *hagnós* y *semnós ( < *seb-nos)*.

A estos ejemplos homéricos añadiríamos muchos otros sacados de los trágicos, que los confirman. Era mejor partir del verbo para una primera definición del sentido, porque el adjetivo *hagnós* por sí solo no puede enseñar nada preciso. Se apone a menudo a nombres de dioses: Artemisa, Perséfone, una vez a *heortḗ*, «fiesta» (Odisea, 21, 258-259). Entre los trágicos, *hagnós* se aplica al territorio del dios, al *áduton* del dios. Es, asimismo, el epíteto de la «tierra» *(hagnḕ aîoura*, Esquilo, *Siete*, 753), pero en una metáfora osada que apunta en realidad al seno materno. En todas partes *hagnós* evoca la noción de un territorio «prohibido» o de un lugar que defiende el respeto hacia el dios. De ahí viene que, en los trágicos, *hagnós* designe a un ser humano como «ritualmente puro, que responde al estado requerido para una ceremonia». Es un sentido nuevo: es *hagnós* no sólo una construcción, un territorio, un animal sacrificial, sino la virgen pura, lo cual concuerda con el sentido de *házomai*.

Queda el tercer término, *hágios*. Lo encontramos primero en la prosa jonia, en Herodoto, como epíteto de un «templo» en general, pero también de un templo particular, el de Heracles. Falta en los trágicos. Aristófanes lo da como calificativo de los misterios. Siguiendo a Herodoto, los historiadores hacen de *hágios* el epíteto constante de los templos. En Pausanias *hágios* implica que el templo está defendido contra toda mancilla por la amenaza de un castigo divino. Pero Pausanias también imita a Herodoto. En Estrabón, por último, *hágios* sigue siendo el epíteto frecuente de un lugar o de un objeto sagrado. Así, los empleos son de gran constancia y muestran que *hágios* se ha diferenciado desde el origen de *hagnós*. Ya estamos ante la difícil cuestión de la etimología de *hágios* y *házomai*.

Tradicionalmente, se hace de él el correspondiente del sánscrito *yaj-*, «sacrificar». La correspondencia es dada por todos los diccionarios etimológicos. Sin embargo, es refutada por Kretschmer y de manera algo más explícita por Meillet [13] que propone relacionar *hágios* más bien con el latín *sacer*. En griego tendríamos un tema **sag-* en alternancia con **sak-* del latín *sacer*.

Incluso si se admite la doble forma **sak-/*sag-*, nos vemos obligados a constatar que el término griego que responde, en cuanto al sentido, a *sacer* no es *hágios*, sino *hierós*. Así, *sacerdos* equivale a *hiereús; sacra uia* a *hierà odòs; sacrilegus (sacrilegium)* a *hierósulos; Sacriportus* a *Hieròs limḗn*. Los hechos de traducción, sean de latín a griego, sean de griego a latín, atestiguan el mismo sentido: la expresión *sacrosanctus* es traducida por *hieròs kaì ásulos;* frente a *sacer morbus*, tenemos *hierà nósos; sacra... publica...* y *priuata* se traduce en Dionisio de Halicarnaso por *tà hierà... koinà... kaì ídia; os sacrum* responde a *hieròn ostéon* y *hieròn pneûma* a *sacer spiritus* (Séneca).

Se choca, pues, con una dificultad mayor al buscar en *hágios* el correspondiente de *sacer*. Son realmente dos nociones distintas. La relación de *hierós* y *hágios* en griego parece equivalente a la de *sacer* y *sanctus* en líneas generales. *Sacer* y *hierós*, «sagrado» o «divino», se dicen de la persona o de la cosa consagrada a los dioses, mientras que *hágios*, como *sanctus*, indican que el objeto es defendido frente a toda

---

[13] Kretschmer, *Glotta*, 10, 155 y ss.; Meillet, *Bull. de la Soc. de Linguistique de Paris*, 21, p. 126, y *Dict. étym. de la langue latine*, s. u. *sacer, sanctus*.

violación, concepto negativo, y no, positivamente, que está cargado de la presencia divina, que es el sentido específico de *hierós*.

Nos vemos llevados, por tanto, a la comparación clásica de *hágios* con el sánscrito *yaj-*. Fonéticamente no hay ninguna dificultad, las dos formas se apoyan en un antiguo **yeg-*. Pero el sentido exige algunas observaciones. Por *yaj-* se entiende en védico el acto de sacrificio, operación por la que se transfiere un elemento del mundo de los humanos al mundo divino. Por ahí se establece la comunicación entre el mundo humano y el mundo divino: por ese acto se alimenta a los dioses. En la medida misma en que este verbo denota un acto específico y positivo, parece bastante diferente la conducta negativa enunciada por el grigo *házomai,* que consiste en abstenerse de toda intrusión, de todo ataque.

De hecho, la distancia es menor de uno a otro de lo que parece. Al lado del sánscrito *yaj-,* el avéstico *yaz-* no significa simplemente «sacrificar», sino «reverenciar a los dioses», como por lo demás el a. persa *yad-;* se aplica al culto en general, no particularmente al sacrificio. Entre los derivados, hay uno particularmente importante que se ha convertido, en védico, en un epíteto constante de los dioses y en el Avesta en el nombre mismo del «dios»: scr. *yajata,* av. *yazata,* literalmente «aquel que es digno de culto». Podemos pensar que el védico ha especializado en el empleo ritual un verbo de sentido más general, «colere» más que «sacrificare». Esto puede explicar que *yaj-* se construya con el acusativo del nombre de la divinidad y el instrumental del nombre de la cosa consagrada: «rendir culto a un dios *con* alguna cosa». Esperaríamos, más bien, la construcción con el dativo del nombre de la divinidad si el verbo significara «sacrificar».

Si entonces releemos el discurso de Crises a Agamenón (Il., 1, 20-21), «soltad a mi hija y recibid el rescate, *testimoniando* así vuestra reverencia a Apolo *(hazómenoi... Apóllōna)*», sin apurar demasiado este empleo, no se juzgará tan diferente de los que nos ofecen el Veda y el Avesta. No es una actitud negativa lo que se pide respecto al dios, sino un homenaje positivo que le será rendido. Nada nos obliga, por tanto, a abandonar la comparación tradicional, aun cuando no sea tan estrecha como lo haría desear la importancia de la noción.

La revisión de estos términos ha puesto de relieve, a un tiempo, la antigüedad y la disparidad etimológica. Cada uno de ellos tiene su historia y comporta sus enseñanzas. No se accede a una prehistoria común de lo sagrado.

Además, constatamos que varias de las lenguas más antiguas poseen una doble expresión, distinta en cada lengua, dos términos complementarios que enuncian un doble aspecto de lo sagrado. En griego, *hierós* y *hágios;* en latín, *sacer* y *sanctus;* en avéstico, *spənta* y *yaoždāta*[14].

Pero con la ayuda de estas parejas no puede construirse un mismo modelo. Funcionan en el interior de una lengua solamente y las relaciones entre estas parejas no se establecen en el mismo plano; o bien las nociones se corresponden a veces a través de términos distintos. En av. *spənta,* como en gr. *hierós,* bajo formas etimológicamente diferentes, se transparenta la misma idea, la de un poder que está lleno de ardor, hinchado de fecundidad. A lo que responde, en el gótico *hails,* la de integridad, de cumplimiento perfecto; una fuerza que pone el objeto o el ser al amparo de cualquier dis-

[14] Para la interpretación de *yaoždā-*, cfr. anteriormente p. 305.

minución, que lo hace invulnerable. Por el contrario, el latín *sacer* da a entender solamente un estado de restricción, una calidad augusta y nefasta de origen divino, que se separa de toda relación humana.

Entre la cualidad natural indicada por el avéstico *spənta* y el estado de *yaoždāta,* la diferencia es otra. Encontramos en el neutro *yaoš,* estrechamente unido con la forma irania del indoeuropeo **dhē-,* la idea de una conformidad rígida a la norma: «volver apto para una operación religiosa, poner el objeto en condiciones de satisfacer todos los ritos». Es el resultado de una operación lo que confiere la pureza ritual.

Hemos visto la relación etimológica que une en latín *sacer* y *sanctus,* pero la formación de *sanctus,* que es nueva, subraya el carácter secundario de esta creación. Perece que esta noción indoeuropea se renovó en latín, precisamente porque, en fecha indoeuropea todavía, no había término único que connotase estos dos aspectos de lo sagrado; pero ya existía una cualidad de nociones que cada lengua ha transcrito a su manera.

Por último, *hierós* y *hágios* muestran claramente el aspecto positivo y el aspecto negativo de la noción: por un lado, lo que está animado de un poder y de una agitación sagradas; por otro, lo que está prohibido, aquello con lo que no se debe tener contacto.

He ahí cómo se distribuyen en el vocabulario de cada lengua esas dos cualidades, ilustrando los dos aspectos de una misma noción: lo que está lleno de un poder divino; lo que está prohibido al contacto de los hombres.

## CAPÍTULO 2

# LA LIBACIÓN

*Sumario.* La ofrenda líquida, tal como la expresan en griego el verbo *spéndō, spéndomai* y el nombre *spondḗ*, se define específicamente como «ofrenda de seguridad». Toda empresa que comporte un riesgo —viaje, expedición guerrera, pero también pacto, tratado de paz— va precedida, por tanto, naturalmente de una *spondḗ*.

La noción de seguridad asegurada, de garantía, está también en la base del sentido, sólo jurídico, del lat. *spondeo*. Aquí la ofrenda líquida ha desaparecido, pero su función subsiste: *filiam spondere*, es dar su hija como esposa *(sponsa)* convirtiéndose en garante de la alianza. En cuanto a *respondere* es «responder que...» al «que responde *de...*».

Ni *khoḗ*, ni *espondḗ*, ¿qué es la «libación», definida en todo y por todo por la correspondencia del gr. *leíbō*, con el lat. *libo*? El grupo del griego *leíbō* expresa la noción de «rezumamiento», de «goteo»: *leíbō*, «esparcir algunas gotas» se opone, por tanto, a *khéō*, «derramar (en abundancia)». Desde el punto de vista de la función, *loibḗ* parece oponerse a *spondḗ* como el rito apotropaico al rito propiciatorio.

La polisemia desconcertante del lat. *libare*, «hacer una libación, lamer, gotear, tomar una porción de..., alcanzar a...», se vuelve ininteligible, si del sentido antiguo de «derramar algunas gotas», se retiene el de «quitar una pequeñísima parte».

## I. *SPONSIO*

Muchos términos se agrupan con el juramento y podemos evocar aquí los que se vinculan a él por la necesidad misma de la institución.

Un rito acompaña la prestación de un juramento o la conclusión de un pacto; es enunciado por el griego *spéndō*, «hacer una libación», hitita, *šipant* e *išpant*, es decir, *spand-*, de igual sentido, y el lat. *spondeo*.

Las tres formas, visiblemente emparentadas, se remiten a nociones que no se caracterizan de la misma manera. En latín *spondere* es un término jurídico; en hitita, *spand-* designa una modalidad de sacrificio; ahora bien, la noción de sacrificio está completamente ausente del término latino. El griego *spéndō* asocia las dos significaciones que el hitita y el latín dan por separado: por un lado, «hacer una oblación líquida»; por otro, «concluir una convención». El derivado nominal *spondḗ*, con grado radical *o*, significa «ofrenda líquida», pero en el plural, «acuerdo, tregua, armisticio». Es, sobre todo, en griego donde se capta la relación con el juramento, cuando la *spondḗ* acompaña la prestación. Esta asociación permitiría comprender que el verbo griego se haya especializado, en la activa y en la media, en el sentido de «concluir un pacto». Se presume, por tanto, que el sentido primitivo era el de una oblación líquida que consagra solemnemente un compromiso.

Hay aquí un problema lingüístico. Para que en griego y en latín *spend-* haya evo-

lucionado hacia una acepción política o jurídica, se precisa que algo lo haya preparado en la historia semántica del verbo.

Pero el griego *spéndō* está limitado exclusivamente a la «libación», sin que nada precise el sentido propio de esta práctica. Si el verbo implicaba que la libación se hacía siempre con ocasión de un acuerdo, la especialización del sentido estaría clara. Pero a menudo no se ve ninguna necesidad en ese acto. En la Odisea, una *spondḗ* puede ser realizada sin relación con un pacto. Por la noche los pretendientes hacen una libación, y el hecho no indica ningún pacto concluido, ningún acto ritual. En muchas ocasiones Ulises y sus compañeros hacen libaciones sin que intervenga ningún acuerdo. En general, la mención de la *spondḗ* no va seguida de ningún compromiso colectivo. Y, sin embargo, Herodoto atestigua ya ampliamente *spéndomai* y *spondḗ* en su significación de «concluir un acuerdo»: *spéndesthai eirḗnēn,* «concluir la paz». Este contraste tiene algo de singular. No se puede resolver de otro modo que por un examen detallado de los empleos antiguos y en primer lugar de los empleos homéricos más significativos.

Se hace mención de *spondaì ákrētoi* (Il., 2, 341; 4, 159) en relación con el juramento, mientras los socios se estrechan la mano derecha. Se trata de un ceremonial; ahora bien, son ésos los únicos ejemplos homéricos de *spondḗ,* y precisamente el empleo del término indica la conclusión de un acto preciso.

En algunos ejemplos, *spéndō* acompaña a un discurso. En Il., 16, 227, Aquiles se dirige a *Zeûs Dōdōnaîos Pelasgikós:* se lavó las manos, tomó su copa, derramó el vino y luego pronunció una plegaria haciendo una libación de vino y mirando al cielo. Obsevemos que pide a Zeus que le devuelva sano y salvo el compañero que él envía al combate.

En 24, 287, estamos en vísperas de una empresa peligrosa: Príamo va a reclamar a los aqueos su hijo muerto. Por consejo de su mujer, hace entonces una libación; se pone ante los dioses y se dirige a Zeus. Previamente su mujer le dice: «Pide a Zeus que envíe un signo favorable en forma de águila que aparezca a nuestra derecha, a fin de que puedas ir con total seguridad —y yo no pondré más obstáculos a tu partida—.» Y Príamo dice: «Concédeme, Zeus, poder ir ante Aquiles y dame un signo favorable en forma de águila que me muestre que puedo ir con total confianza ante los aqueos.»

La libación acompaña, por tanto, a una plegaria destinada a obtener la seguridad. Es en el momento de comenzar una empresa peligrosa para sí y para lo demás cuando se derrama la ofrenda líquida destinada a Zeus, oblación que debe garantizar al interesado que volverá sano y salvo. De ello nos da confirmación Herodoto (VII, 54). Jerjes hace una libación en el momento de invadir Grecia, pidiendo al dios que ningún infortunio le impida invadir toda Europa y llegar hasta sus límites. La idea es la de precaverse contra un peligro con la ayuda de los dioses.

Son ésas exactamente las condiciones que se encuentran en Homero, Od., 18, 151. Ulises, siempre disfrazado, está entre los pretendientes. Le ofrecen de cenar. Hace una libación y como acaba de hablarse de Ulises, advierte a los pretendientes: «Mal haya quien el día en que Ulises vuelva se encuentre en su camino; ojalá que nadie se encuentre en ese caso.» Se prepara para el combate decisivo para reconquistar su hogar.

La meta es siempre proteger a aquel que está metido en una empresa difícil. El contexto aclara a menudo el empleo; así, Od., 3, 334, se hace una libación a Poseidón en el momento de emprender o continuar un viaje por mar.

En el episodio de los bueyes del sol (12, 363), los compañeros de Ulises hambrientos encuentran un rebaño que está protegido por una prohibición: ningún hombre debe matar esos bueyes. Y ellos han degollado uno y lo han puesto a asar; pero antes de consumir la carne, hacen una libación con agua, por falta de vino. Saben que han cometido un sacrificio y por lo menos quieren aplacar al dios interesado. Además, ese designio se dice como en términos expresos cuando Pisístrato acoge en su festín a Telémaco acompañado de Atenea disfrazada: «Extranjero, ruega primero a Poseidón, nuestro rey, porque es a su festín adonde llegáis. Haz las libaciones; reza como es usual; luego darás a tu amigo la copa, para que también él ofrezca este dulce vino de miel; también debe rezar él a los inmortales, en mi opinión: ¿no tiene todo hombre necesidad de los dioses?» (Od., 3, 43 y ss.; trad. [francesa] Bérand). Sigue la plegaria de Atenea a Poseidón, enumerando los favores esperados. Se procede de igual forma con Poseidón en el momento en que los huéspedes se aprestan a dormir (*ibid.*, 3, 333; cfr. 18, 425, etc.).

Cuando Píndaro dice, en sentido figurado: *(Olumpíōi) spéndein aoidaîs* (*Isthm.*, 6, 9), «hacer libaciones (al Olímpico) con cantos», hay que ver que es a Zeus Salvador, *Sōtêri Olumpíōi* a quien se dirige la *spondḗ:* es, por tanto, para asegurar la victoria de un gran campeón por lo que afronta la prueba.

Las misma condiciones se encuentran a través de la literatura, en prosa o en poesía. Los griegos hacen libación y plegarias a Poseidón Salvador en el momento en que, tras el desastre naval de los persas, quieren volver cuanto antes al Artemision (Herodoto, VII, 192). En el *Orestes* de Eurípides (verso 1688), Apolo promete a Helena que tendrá un destino brillante, honores entre los hombres «y siempre recibirá libaciones»; compartirá con los Dioscuros el encargo de proteger a los humanos de los peligros de las olas, ναύταις μεδέουσα θαλάσσης; es a ellos a quienes los marinos dan las gracias cuando escapan de un peligro; Helena tendrá en adelante este privilegio que le valdrá las *spondaí* de los marineros.

No es, pues, probable que el verbo *spéndō* tenga una vez en Herodoto (IV, 187) el sentido de «rociar», como se suele admitir. Los libios, dice el historiador, tienen un remedio cuando sus hijos son dominados por convulsiones: los salvan «rociándolos» *(epi)speísantes*[1], de orina de chivo. No se ve por qué en este empleo sólo el verbo dejaría el sentido que tiene en todos los demás ejemplos. Quizá aquí tengamos también un rito realizado con el designio de salvar de un peligro. Herodoto no tenía necesidad del verbo *spéndō* para decir simplemente «rociar». Más probablemente se trata de una verdadera «libación» hecha para permitir al niño franquear ese paso difícil.

Entre los oradores antiguos y en la historia ulterior del verbo, el verbo no enuncia solamente un acto religioso, sino que adopta también un valor político. La forma media *spéndomai* tiende a prevalecer. Si *spéndō* indica en suma el hecho de tomar a los dioses por garantes mediante una libación, la media señala que el proceso afecta a aquel que lo realiza o a aquellos entre los que interviene. Prácticamente esto equivale a: tomarse mutuamente por garantes, de donde comprometerse uno respecto al otro. Herodoto ha podido decir así *triákonta étea eirḗnēn spéndesthai,* «concluir una paz por treinta años» (VII, 148). Es un pacto de seguridad mutua que los dos contratantes se comprometen a respetar: el marino se asegura contra los peligros del mar, aquí se aseguran también, pero contra la mala fe del otro, contra posibles violaciones. Se dirá

[1] Los manuscritos dan *speísantes,* que van Herwerden corrige con *epispeísantes,* lectura adoptada por Legrand (ed. Budé) que traduce: «rocían al niño con orina de chivo».

asimismo *spéndesthai tẽw presbeíãi,* «asegurar a una embajada un salvoconducto» (Esquines, *Contra Ctesifōnte,* 63).

Vemos cómo el sentido político y jurídico se desarrolla a partir del sentido religioso. El juego de la activa y de la media se manifiesta también, pero de forma algo distinta, en dorio, en el gran texto jurídico de Gortyna, respecto a la condición de la mujer: en activa, *epispéndein:* «garantizar dinero» a una mujer: es el padre o el hermano de la mujer el que le garantiza esta suma contra los riesgos de un divorcio o de un repudio; en la media *epispéndesthai,* «aceptar una garantía».

Se pueden encontrar otros textos que apoyan estas indicaciones. Hemos escogido aquellos que ponen de manifiesto el valor propio del verbo y hacen comprender, a la vez, la aceptación religiosa y aquella que se ha derivado en el vocabulario político. La conclusión es que el sentido etimológico y religioso de *spondḗ* es «ofrenda de seguridad».

Ahora, en esta línea del desarrollo, encontramos el correspondiente latino *spondeo.* Este verbo está especializado en un empleo jurídico, con el sentido de «hacerse garante en justicia, dar su caución personal por alguien». Está consagrado en la terminología del matrimonio: es lo que enseñan los términos mismos de *sponsus, sponsa,* «esposo», «esposa». También conocemos las fórmulas de petición en matrimonio y de consentimiento. Plauto las reproduce (*Trinummus,* 1157, 1162): *sponden (= spondesne)... tuam gnatam uxorem mihi*?, «¿te comprometes a darme tu hija por esposa?», pregunta el pretendiente al padre de la joven, y éste responde: *spondeo,* «me comprometo a ello» y de nuevo: *filiam tuam sponden mihi uxorem dari? Spondeo.* Inversamente, el padre puede preguntar al joven: ¿tomas a tal joven en matrimonio?, y la respuesta es *spondeo,* «me comprometo a ello» (Aulo Gelio, IV, 4, 2). La *sponsio* repite estas nociones con los desarrollos jurídicos que comportan. ¿Cómo esta noción específicamente romana se articula con la que el griego acaba de enseñarnos? Por ambas partes es siempre una garantía, una seguridad. Lo mismo que en el mundo helénico la libación servía para asegurar la seguridad de quien la ofrece, asimismo, en Roma se trata de una seguridad, pero jurídica, que el *sponsor* da en justicia. Está ahí para garantizar el juez, la parte contraria, el derecho, de un posible incumplimiento: que el inculpado, el prevenido incumpla, etc. En el matrimonio, la *sponsio* es la seguridad dada por el padre al pretendiente por lo que a su hija se refiere, es el compromiso.

Junto con *spondeo* hay que considerar *re-spondeo.* El sentido propio de *respondeo* y la relación con *espondḗ* surgen literalmente de un diálogo de Plauto (*Captiui,* 889). El parásito Ergásilo lleva a Hegión una buena noticia: su hijo, desaparecido hace tiempo, va a regresar. Hegión promete a Ergásilo alimentarle siempre si dice la verdad. Y éste se compromete a su vez:

898 ........................................ *sponden tu istud? —Spondeo.*
899 ............................... *At ego tuum tibi aduenisse filium respondeo.*

«¿Prometido? —Prometido. —Y yo te prometo por mi parte que tu hijo ha llegado» (trad. [francesa] Ernout).

Este diálogo está construido sobre una fórmula jurídica: una *sponsio* de uno, una *re-sponsio* de otro, formas de una seguridad que en adelante es recíproca: «yo te garantizo, a cambio, que tu hijo ha llegado».

De esta garantía intercambiada (veáse nuestra expresión *répondre de...* [también en cast. *responder de...*] nace el sentido perfectamente establecido en latín de «responder». *Respondeo, responsum* se dice de los intérpretes de los dioses, de los sacerdotes, sobre todo de los arúspices, que, a cambio de la ofrenda, dan la promesa, a cambio de regalo, la seguridad; ésa es la «respuesta» de un oráculo, de un sacerdote. Esto explica una acepción jurídica del verbo: *respondere de iure,* «dar una consulta de derecho». El jurista, con su competencia, garantiza el valor de la opinión que da.

Pongamos de manifiesto una expresión simétrica en germánico: antiguo inglés *and-swaru,* «respuesta» (inglés *answer,* «responder»), frente al gótico *swaran,* «jurar, pronunciar palabras solemnes», es casi literalmente *re-spondere.*

De este modo, se puede precisar, en la prehistoria del griego y del latín, la significación de un término importantísimo del vocabulario religioso, y el valor que corresponde a la raíz **spend-* frente a otros verbos que indican en general la ofrenda.

En latín, una parte importante de la significación primitiva ha desaparecido, pero queda lo esencial y es lo que, por un lado, determina la noción jurídica de la *sponsio;* por otro, la relación con el concepto griego de *spondḗ.*

## II. *LIBATIO*

En el vocabulario de las instituciones religiosas, hay un verbo para «ofrecer la libación». Paralelo al griego *spéndō,* latín *spondeō,* está restringido a las dos lenguas clásicas: griego *leíbō, latín libo.*

Su sentido es perfectamente claro, los empleos son constantes, las expresiones iguales; del griego al latín se corresponden exactamente. Para el verbo griego *leíbein,* la traducción usual es la de «derramar» en general, y, en Homero, exclusivamente vino; *leíbein oînon,* como en latín *libare uinum.* Al verbo *leíbō* se une un sustantivo *loibḗ,* «libación», que está exactamente en la misma relación que *spondḗ* con *spendō.*

El sentido de «derramar» se admite en todas partes, en virtud de empleos no religiosos: *dákrua leíbein,* «derramar lágrimas», atestiguado en Homero igual que *leíbein oînon Dií,* «hacer una libación de vino a Zeus».

Pero examinando las cosas más de cerca, el sentido no parece ya tan sencillo. Se encuentran dificultades en la interpretación del rito que ese verbo designa. Si *leíbein* significa solamente «derramar», podemos preguntarnos, ¿qué relación de sentido hay que establecer entre *leíbein* y otro verbo que denota propiamente la acción de derramar y que también tiene propiamente un sentido religioso: *khéō,* con el nombre de acción *khoḗ*? Este verbo **g'heu-* es uno de los mejor establecidos del vocabulario indoeuropeo. Está representado en indoiranio por el scr. *hav- (ho-),* «hacer una oblación líquida», rito central en el ritual védico; el neutro *hotra* designa esta oblación y el nombre de agente *hotṛ* el personaje que la consagra. En iranio, los términos se corresponden exactamente: *zav-,* «hacer oblación», *zaotar-,* el oferente, *zaoθra,* la oblación. Con el mismo valor ritual, arm. *jawnem,* «hacer una ofrenda, consagrar».

Esta misma raíz **g'heu-,* con alargamiento en dental, proporciona el latín *fundo,* «derramar», y en germánico el gótico *giutan,* al. *giessen,* «derramar». A juzgar por la amplitud del área dialectal y la constancia de la significación, a ese verbo, en griego *khéō,* se atribuirá el sentido primario de «derramar». Por tanto, *leíbō* no puede indicar la misma noción, al menos de la misma manera y en las mismas circunstancias.

Además, el lat. *libare,* «hacer una libación», presenta una serie de sentidos distin-

tos. Es también: chupar, tocar ligeramente; gustar (*libare* o *delibare* se dice del tejemaneje de las abejas que liban en las flores), tomar una porción de algo (acepción frecuente) para consumirlo, para servirse de ello; atentar contra algo (ser vivo, objeto). Entre estos diversos sentidos que se le reconoce al latín *libare,* es difícil establecer de entrada la unidad. Pero está claro que no derivan de la noción de «derramar». La historia prelatina de la palabra es menos sencilla de lo que parece. Lo es tan poco que, según el etimologista Walde, el verbo latino continúa dos raíces diferentes, una para «derramar», otra que significa «arrancar, quitar». Sin llegar hasta ahí, los diccionarios etimológicos recientes subrayan la dificultad de plantear un sentido único.

Hay que tomar nuevamente la comparación de los empleos griegos y latinos, puesto que aquí no tenemos una tercera lengua cuyo testimonio pueda arbitrar la dificultad.

Al lado de *leíbō,* se puede observar en griego formas simples, de empleo no religioso, cuyo sentido es bastante claro para asegurar una significación de base. Estos testimonios no han sido suficientemente utilizados.

Ante todo el nombre-raíz **lips,* genitivo *libós,* acusativo *líba,* «gota», formas casuales aisladas de una antigua palabra caída en desuso: *mélitos líba* (Apolonio de Rodas), «gota de miel»; *eks ommátōn leíbousi líba* (Esquilo, *Eum.,* 54) con figura etimológica: la lágrima es concebida aquí como una gota. Luego un sustantivo derivado en *-ad-, libás,* «rezumamiento, derrame gota a gota» de donde «pequeña fuente», «charco de agua», producido por el agua que brota. Este *libás* da un diminutivo *libádion* y un presente *libázesthai,* «rezumar, estar chorreando» al hablar del agua que filtra. También tenemos el adverbio *leíbdēn,* «gota a gota»; y *leíbēthron,* «conducto de agua».

Ya estamos en condiciones de definir *leíbō* de manera más precisa: *kómai leíbousi élaia* (Calimaco), «la cabellera está goteando aceite»; *aphròs perì stóma leíbetai* (Hesíodo, *Escudo,* 390), «la espuma cae gota a gota»; *tékein kaì leíbein* (Platón, *República,* 411b), «fundir y gotear».

Vemos que *leíbō* no indica el derrame continuo de un líquido que se esparce abundantemente, que es el sentido precisamente de *khéō.* Por el contrario, *leíbo* es «destilar, derramar gota a gota»; un líquido escapa gota a gota de un continente que no puede ya retenerlo: la fuente oculta no derrama; deja filtrar el agua gota a gota. Asimismo, *dákrua leíbein* (fin de verso frecuente en Homero) no es «derramar lágrimas», sino «dejar escapar, filtrar, en cierta forma, las lágrimas». No es precisa ninguna transposición para comprender de este modo las expresiones que hemos citado. El sentido aparece incluso en Homero, en un ejemplo que no se ha considerado suficientemente: Od., 7, 107... *othonéōn apoleíbetai hugròn élation* (para impedir que los frágiles hilos de un tejido se rompan, se derrama aceite y) «del tejido de lino el aceite gotea».

Para todos los ejemplos a los que hemos pasado revista, se impone la interpretación del verbo. También hay que aplicarlo a la expresión religiosa *oînon leíbein:* no «derramar» un vino que se vierte ampliamente de una copa; sino «dejar filtrar el vino, dejar escapar algunas gotas de él».

El sustantivo *loibḗ* deberá interpretarse de igual forma. Figura sólo en la expresión doble: «honrar al dios con la *loibḗ* y la *knísē*» (Il., 9, 500). Por *knísē* se designa la grasa que rodea ciertas partes del cuerpo de la víctima, así como la quema de esa grasa y el olor que se desprende de ella. La *loibḗ* será, por tanto, la consagración del líquido, gota a gota.

La conclusión que puede extraerse de estos testimonios es que el rito designado

por *leíbein* consiste en hacer filtrar gota a gota un líquido. Es algo completamente distinto de los grandes derramamientos *(khoaí)* que se practican sobre las tumbas.

En latín, si no tuviéramos más que el verbo *libare,* no sería fácil encontrar una filiación entre los diferentes sentidos que ofrece; son difíciles de conciliar, orientan en direcciones diferentes. Afortunadamente hay dos formas emparentadas que ayudan a establecer un vínculo con las formas griegas.

Está, en primer lugar, el sustantivo neutro *libum,* «pastel sagrado ofrecido en ocasión de aniversarios y en ciertas ceremonias del culto». Ovidio, *Fastos,* III, 761, muestra cómo *libum* podría vincularse a *libare,* en las condiciones de una ofrenda al Pater, al dios Liber que ama la miel: *liboque infusa calenti... candida mella damus,* «damos (al padre que ha dado la miel) la miel derramada sobre el *libum* caliente». Esto debemos tenerlo en cuenta: el pastel llamado *libum* es ofrecido bañado en miel. Entonces podemos definir de forma más precisa *libum,* «pastel, en tanto que chorrea un líquido (como la miel)».

Esto queda confirmado por la forma nominal *delibutus,* adjetivo verbal de *delibuo* (que no está atestiguado) conservado en ciertas locuciones antiguas: *delibuto capillo,* «cuya cabellera chorrea perfumes»; *delibutus gaudio* (Terencio, *Form.,* 856), «inundado de alegría», literalmente, «chorreante de alegría». El sentido es, por tanto, «mojado en un líquido que gotea».

Sobreviviendo incluso en latín, y sin extrapolación del griego al latín, encontramos en esta vía el medio de interpretar directamente ciertos empleos religiosos: *libare melle, uino,* con construcción en ablativo, comparable a *facere uino, uictima,* «cumplir el rito, *por medio* del vino, de una víctima». En *libare melle uino,* tenemos finalmente el equivalente exacto del griego *leíben oînon;* el sentido es «hacer por medio de vino, de miel, una libación consistente en ''gotear'' el líquido».

Ése es el punto de partida de la historia propiamente latina de los términos de esta familia. Para seguir su evolución en las diversas acepciones en que *libare* se ha diferenciado, hay que plantear, primero, correctamente la significación inicial, que no es «derramar», sino «gotear», es decir, «ofrecer una parte pequeñísima del líquido, que en cierta forma se deja filtrar de su continente».

A partir de ahí, la noción de la ofrenda líquida, esencial en el empleo religioso de *libare, libatio,* etc., ha dado lugar, en el uso ordinario, a la de «coger una pequeña parte»; en Lucrecio, *libare aequor,* «coger agua del mar» o, en valor metafórico, *delibata deum numina,* «el poder divino al que se ha quitado algo, que se encuentra aminorado». Está el mismo verbo en *truncum delibare:* una yunta de bueyes «arranca, al parar, una parte» de la corteza de un árbol. El verbo puede decirse también del alimento, según la definición de un gramático latino: *libare est aliquid leuiter contingere ut si quis inuitatus ad conuiuium uel potum perexiguum quiddam de esca uel potio ne sumat,* «*libare* es tocar ligeramente algo, por ejemplo, cuando alguien invitado a comer o a beber toma una pequeña cantidad de alimento o de bebida».

Tal es el cambio que ha añadido a *libare* un valor nuevo. En el punto de partida es coger una pequeña porción de un líquido consagrado a una divinidad. Luego, tomar una parcela (de alimento, por ejemplo), libar, como hacen las abejas sobre las flores.

Las acepciones del verbo latino se coordinan a partir de un origen que captamos incluso en latín, en *libum* y *delibuo;* ahora bien, es la misma que nos indican los empleos griegos. De este modo, la consideración de los hechos latinos, tras la de los hechos griegos, desemboca en precisiones que acercan más aún las dos tradiciones.

Se nos permitirá tocar un último punto, aunque no sea ya propiamente lingüístico.

¿Para qué sirve la «libación»?, ¿cuál es la significación de este rito? Esto equivale a ver en qué circunstancias se emplea *leíbein*. Este verbo no se intercambia con *spéndein*. Consideremos en su contexto un empleo homérico (Il., 7, 481). Mientras que los aqueos celebran fiestas en su campamento, «Zeus tuvo funestos designios contra ellos e hizo retumbar un trueno espantoso; el miedo verde se apodera de ellos y de su copa derramaron el vino a tierra y ninguno de ellos osó beber antes de haber hecho libación *(leîpsai)* a Zeus».

La intención es clara: antes de beber, algunas gotas derramadas deben desarmar la cólera divina. No es éste como se ha visto para *spéndō*, un acuerdo a obtener, sino una cólera cuyos efectos se pretende desviar. La misma idea sale, a modo de parodia, del episodio de Ulises engañando a Polifemo (Od., 9, 349). El cíclope ha devorado a dos compañeros de Ulises; para desarmarlo, Ulises le lleva un odre de un vino viejo: «Cíclope, bebe este vino puesto que has comido carne humana, para que sepas la calidad del vino que nuestro navio guardaba. Te he traído una *loibḗ* para el caso de que, apiadándote de mí, me dejes volver a mi casa, pero tu furor no tiene limites.» Ulises trata con esta *loibḗ* de desarmar la cólera de Polifemo, como más arriba los griegos la cólera de Zeus. La palabra *loibḗ* está en su sitio.

CAPÍTULO 3

# EL SACRIFICIO

*Sumario.* La ausencia de término común para designar el «sacrificio» tiene por contrapartida, en las diversas lenguas y a veces dentro de cada una, una gran diversidad de designaciones que corresponden a las diversas formas de la acción sacrificial: libación (scr. *juhoti,* gr. *spéndō*), compromiso verbal solemne (latín *uoueo,* griego *eúkhomai*), banquete de magnificencia (latín *daps*), fumigación (gr. *thúō*), rito de la luz (latín *lustro*).

En la medida en que *hágios* puede ser emparentado con el sánscrito *yaj-,* se plantea una relación entre el «sacrificio» y la noción de lo «sagrado». En védico *yaj-* es propiamente «sacrificar», pero ante todo —la construcción misma del verbo da fe de ello: acusativo del nombre del dios, instrumental del objeto— es honrar al dios, solicitar su favor, reconocer su poder por medio de oblaciones.

De este modo, nos vemos introducidos en el estudio de los actos positivos y de las ceremonias por los que se define y se mantiene lo sagrado: por las ofrendas, que son «sacrificios», medios de hacer sagrado, de hacer pasar lo humano a lo divino.

Esta ofrendas son de muchas clases y comportan términos diferentes, según que consistan en *cosas* o en *plegarias.* Porque la plegaria misma es una ofrenda, actúa por su virtud eficaz; bajo el aspecto de fórmulas fijas que acompañan a los ritos, pone en relación al hombre y la divinidad por la mediación del rey o del sacerdote.

La ofrenda material puede ser sólida o líquida: o libación, o lo que podría denominarse «mactación». Parece que el término que tenemos atestiguado de forma más general, de entre todos los que se refieren al sacrificio, es el de la «libación»: deriva de la raíz que en sánscrito está representada por *hav-, juhoti,* «hacer sacrificio»; *hotar-*, «sacerdote sacrificante»; *hotra-,* «sacrificio». La forma correspondiente en iranio *zav-* proporciona igualmente *zaotar,* «sacerdote», y *zaoθra-,* «sacrificio». Ahí tenemos términos importantes, cada uno de los cuales rige numerosos y frecuentes derivados.

Esta raíz está, asimismo, atestiguada en armenio por *jawnem,* «ofrecer, consagrar», con valor religioso; por último, por el griego *khéō,* «derramar». Todas estas formas se basan en el indoeuropeo **gheu-,* como también los presentes con sufijo lat. *fundo,* got. *giutanm*, «giessen, derramar». Esta raíz ha recibido, por tanto, en la mayoría de las lenguas indoeuropeas, pero no en todas partes, un valor religioso que ciertos derivados de *khéō* también presentan.

Referido a la «libación», el sentido propio de **gheu-* es «derramar en el fuego». En védico, es la oblación líquida, grasa fundida, grasa que alimenta el fuego y nutre a la divinidad.

Basta recordar una correspondencia más limitada, pero que también interesa a la esfera de la «libación» y cuya distribución dialectal es interesante: es la del griego *spéndō, spondḗ,* «libación», y del latín *spondeo* que no conserva más que la significación del acto que la libación apoya, el «compromiso», con el hitita *išpant (šipant),* «hacer libación» (cfr. pp. 363 y ss.).

En la terminología latina del «sacrificio», tenemos un término limitado al latín, pero que debe ser el resto de una formación predialectal: el verbo *mactare,* cuyo sentido más frecuente en la época clásica es «sacrificar un animal». No se puede separar la forma nominal *mactus* de él. A decir verdad, no conocemos ésta más que en el vocativo *macte,* sobre todo en la locución *macte (animo),* «¡honor!, ¡ánimo!», que apenas se ajusta al sentido del verbo *mactare.* La relación de estas formas es tan poco clara que hay que imaginar dos verbos *mactare:* uno que significa matar, el otro «exaltar» o algo semejante. Es una idea que ciertamente debe ser rechazada.

*Mactare* debe considerarse como el verbo denominativo de *mactus,* pero la relación de sentido no puede dilucidarse más que por el examen de los empleos. Los latinos explican *mactus* por «magis auctus». De esta interpretación debemos retener menos su forma literal, insostenible, que la noción cuya persistencia ella atestigua de esta forma, la de un acrecentamiento, de un reforzamiento del dios, obtenido por medio del sacrificio que lo nutre. Es indudable que esta «etimología popular» de *mactus* ha actuado sobre los empleos de *macte; macte (animo),* «¡ten valor!», donde *macte* se explica por el sentido que se atribuía a *mactus.* Este adjetivo debe ser simplemente un adjetivo verbal, **mag-to,* paralelo de **mag-no* (lat. *magnus*). No debe sorprendernos que haya dos formas de adjetivo verbal, una en *-to-,* otra en *-no-:* es el mismo caso de *plenus* y *-pletus;* uno, en *-no-,* indica más bien el estado de naturaleza; el otro, en *-to-,* el estado a que ha sido transferido. Así, el presente denominativo *mactare* significa «volver grande, incrementar», es la operación que actualiza *mactus.* Los empleos más antiguos, como *mactare deum extis* llevan el nombre del dios en acusativo y el nombre del sacrificio en instrumental. Por tanto, es hacer al dios más grande, exaltarlo, y al mismo tiempo reforzarlo mediante la ofrenda. Luego, por un cambio de construcción análogo al que se conoce en *sacrare,* se ha formado la expresión *mactare uictiman,* «ofrecer en sacrificio una víctima». De ahí *mactare,* «dar a muerte», conservado por el español *matar.*

Cada uno de estos términos añade algo a la noción del sacrificio, de la ofrenda, de la libación, por la relación que establece entre la noción fundamental y las implicaciones variables de la denominación.

He aquí otro ejemplo más: lat. *uoueo, uotum* significa «dedicar, consagrar mediante un sacrificio»; pero los correspondientes de este verbo latino aclaran mejor la significación inicial. En primer lugar, el adjetivo verbal védico *vāghat,* «haciendo voto de sacrificio» y «sacrificando», luego griego *eúkhomai, eukhḗ.* Aquí, a primera vista, la noción es bastante diferente: «rogar», «prometer» y también «jactarse», «afirmar de una manera solemne». Por último, un cuarto término importante de la misma serie etimológica es la forma avéstica *aogədā,* «él ha dicho» (3.ª persona del singular del pretérito).

Tenemos una gran variedad de sentido, preciso en el latín *uoueo,* «consagrar, prometer por voto», bastante vago en av. *aogəda,* «él ha dicho». El griego introduce una noción que no es ni «decir» ni «ofrecer» o «sacrificar», sino «hacer voto», «enunciar públicamente un compromiso», «consagrar la calidad de algo», y por consiguiente «darse para». Es la afirmación solemne de que uno promete algo o que uno se

compromete a sí mismo a hacer o a ser algo. Esta precisión suscita otra. La forma verbal avéstica *aogəda* es más instructiva de lo que parece. Si se observan sus empleos, aparece en circunstancias solemnes, para personajes importantes, para divinidades. Es una enunciación que tiene el alcance de una promesa, de un compromiso, que recibe su autoridad de aquellos de quienes emana (cfr. cap. 4).

*
* *

Vemos así que los valores se reparten de forma desigual en las correspondencias que unen varias formas de una misma raíz. No es raro que sea en una sola lengua donde el valor propiamente religioso se establece; además, la palabra entra en el vocabulario general o bien se especifica de otra manera. Esta observación queda ilustrada por un nuevo ejemplo, con una palabra que no deriva del vocabulario religioso más que en una lengua, aunque esté lexicalmente representada en varias más. Es un nombre de la «ofrenda» particular al latín: *daps,* o más comúnmente el plural *dapes,* designan la comida ritual de la ofrenda que seguía al sacrificio, término que se ha vaciado bastante rápidamente de su sentido religioso, hasta el punto de no significar más que «comida, platos».

Aquí, aunque las comparaciones estén seguras, el sentido que debe sacarse de estas comparaciones no se ha dilucidado todavía con claridad. Al lado de *daps* hay que situar formas que se apartan de ella por el sentido. Festo (P.F., 59, 21) define *daps:* «*Apud antiquos dicebatur res diuina quae fiebat aut hiberna sementi aut uerna.*» La ofrenda se hacía, por tanto, en la siembras de invierno y de primavera. Al lado de *daps,* está *dapatice,* añade Festus, cuyo sentido es «magnificencia»; *dapaticum negotium,* es decir, «*amplum ac magnificum*». ¿Cómo conciliar con la «comida de ofrenda» la noción de «amplio, magnífico, liberal»?

Según el diccionario de Ernout-Meillet, el sentido primero de *daps* sería «sacrificio». La afirmación se apoya en Gaius, *Inst.,* 4, 28: *pecuniam acceptam in dapem, id est in sacrificium impendere,* «gastar el dinero recibido en *daps,* es decir, en sacrificio». De ahí, dice el diccionario, «comida ritual que sigue al sacrificio», luego, en sentido profano, «comida, alimento».

Fuera del latín hay un grupo constituido por el armenio *tawn,* «fiesta»; antiguo islandés *tafn,* «animal del sacrificio, animal consagrado a la ofrenda»; y griego *dapánē,* «gasto», que se vincula a *daptō,* «partir, desgarrar».

Esta correspondencia nos remite a otra palabra latina, de familia y de sentido aparentemente muy diferentes: es *damnum,* «daño», término esencial en el derecho antiguo de Roma. La forma *damnum* remonta por un antiguo **dap-nom* [*], al mismo tipo de formación que *dapánē* y contiene la misma raíz igualmente sufijada en *-n.* Pero «comida», «ofrenda», «gastar», «daño», todo esto carece de unidad y parece incluso contradictorio. Por eso, el diccionario citado vacila en admitir una relación de *daps* con *damnum.*

En nuestra opinión, la comparación formal es lo bastante precisa como para obligarnos a buscar las condiciones de una comparación semántica. Para ello hay que de-

---

[*] El sentido del latín *damnum* había sido ya indicado, aunque sin base etimológica, por Mommsen, como ha observado recientemente André MAGDELAIN, «Aspects arbitraux de la justice civile archaïque», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité,* XXVII (1908), pp. 262-263 *(J. S.).*

finir los sentidos. ¿Por qué *daps* es especialmente una «comida» y no una ofrenda o un sacrificio? ¿Por qué el derivado, el adjetivo *dapaticus,* implica magnificencias, larguezas? Finalmente, ¿cómo justificar una comparación, sugerida por la forma, con *dapánē* y también con *damnum*?

Nos parece que *daps* no es propiamente la ofrenda en general a los dioses, sino la comida ofrecida tras una consagración, comida de largueza, fiesta de magnificencia. Se conoce este tipo de comida en sociedades muy diferentes; en ella se trata de hacer ostentación del dinero que se gasta. Es un «sacrificio» en el sentido en que, en una mentalidad de parsimonia, se entiende hoy: gastar el dinero por la pompa sin preocuparse de lo que ha costado y sabiendo que no se recuperará. Es ese compromiso que significa propiamente el «gasto», el dinero que se prodiga para un «sacrificio», sin esperar compensación alguna; así en el comercio se habla de un artículo «sacrificado».

No es fortuito tampoco que aún hoy se diga «ofrecer una comida, un banquete» como «*ofrecer* un sacrificio». *Daps* sería, por tanto, el festín consagrado a honrar a alguien sin que haya beneficio ni restitución, y el sentido de *dapaticus, dapatice* despierta la idea de la profusión, de lo que se «sacrifica» para hacer muestra de generosidad cuando se trata de un invitado. El latín *daps* y el griego *dapánē* se vinculan de este modo por ese rasgo común de un gran gasto con ocasión de una fiesta religiosa, de un «sacrificio». La noción de «gasto» no es una noción simple (cfr. I parte, páginas 51 y ss.).

Dada la relación de forma tan manifiesta entre *dapánē* y *damnum,* tenemos que ver en qué relación de sentido podemos fundamentarla. *Damnum* es, ante todo, el «gasto», como se deduce claramente de Plauto (*Miles,* 699): un personaje se queja de los apuros de orden financiero que entraña el matrimonio, de los *gastos* que su mujer le impone, *haec atque eius modi damna,* esos «gastos» que son propiamente una «pérdida de dinero», un *damnum.* Este sentido persiste también en el adjetivo *damnosus,* que no quiere decir otra cosa que «gastoso»; por último, en *damnare* mismo, también en Plauto. He aquí un ejemplo entre muchos (*Trinumm.*, 839, plegaria a Neptuno); «¿No has oído decir lo que se pronuncia en tu alabanza, *pauperibus te parcere solitum,* que tienes costumbre de respetar a los pobres, pero *diuites damnare atque domare,* de herir a los ricos en sus bienes?» Por *damnare* aquí hay que entender «obligar al gasto», estando considerado siempre el «gasto» como un «sacrificio» de dinero.

Ése es el origen del sentido de *damnum* como «daño»: es propiamente el dinero dado sin contrapartida. La «multa» es dinero dado para nada. *Damnare* no es, en principio, condenar en general, sino obligar a alguien a un gasto para nada.

*Daps,* que tiene un sentido religioso como las palabras que se relacionan con él en armenio y en islandés, aclara la significación de términos que están emparentados con él y recibe al mismo tiempo de éstos cierta claridad: «sacrificio», pero también «ceremonia con ocasión de una fiesta». Según un rito antiguo, después de la celebración de una ceremonia, se ofrece, por pura magnificencia, una comida que entraña un gran gasto, que aminora la fortuna de quien lo ofrece, pero en el que éste encuentra la satisfacción de honrar a sus huéspedes y de honrarse a sí mismo por su generosidad.

Así es como puede asegurarse la relación entre dos nociones que se han especificado bien en el derecho, como lat. *damnum,* bien en la economía, como gr. *dapánē.*

Esta revisión de los términos relativos al sacrificio comprende también el verbo griego *thúō,* «sacrificar», con los numerosos derivados que de él dependen. El origen

es seguro: *thúō* se apoya en un presente **dhu-yō,* cuyo radical significa propiamente «producir humo» y que está emparentado directamente con el latín *suf-fio,* «exponer al humo, fumigar». La confirmación de la etimología viene dada por un derivado griego, cuya relación con **dhu-* no es, sin embargo, evidente: es el nombre del «azufre», homérico *théeion* o *theîon,* que naturalmente nada tiene que ver con el adjetivo *theîos,* «divino», como la forma homérica indica claramente. Es con una sufijación radical en *-s* un antiguo **dhwes-ion,* cfr. el presente lituano *dvesiu* «soplar, alentar».

El «sacrificio», en griego, ¿ha salido, por tanto, de la noción de «fumigación»? Grasa que se hace quemar, exhalación de carnes que se asan, humareda que se alza y sube en ofrenda a los dioses: concepción de la que los textos védicos y homéricos ofrecen muchos ejemplos.

Si esta comparación arroja alguna luz sobre la noción del sacrificio en griego, también puede aclarar una familia de palabras latinas que están emparentadas probablemente con él. A partir de una forma sufijada en *-ro,* **dhwes-ro,* se llega en latín al tema *febro-, februm* y *febiuare,* con el nombre de *februarius.* La familia entera se refiere a la «purificación», función ilustrada por ritos específicos: *februarius,* el mes de las purificaciones, es el último mes del antiguo año romano. Esta «purificación» es, etimológicamente, una «fumigación», siendo el intermediario el término griego para «azufre», porque el azufre servía para fumigar con intención de purificar.

La prehistoria de estos dos grupos lexicales importantes puede sacar luces de una comparación que trata de ser rigurosa. No obstante, no es una certidumbre, señalémoslo. Para la derivación de *febro-,* una *f-* latina puede tener varios orígenes, *-br-* admite ser interpretado de otra forma; por tanto, no se puede demostrar que *febro-* no reconoce otro prototipo que **dhwes-ro-*. Basta que éste ofrezca una explicación verosímil.

Examinando los términos que indican la «purificación» en el mundo romano, vamos a fijarnos en otro, porque plantea un problema muy discutido: es *lustrum, lustrare.* Se designaba así una ceremonia que cada cinco años servía para purificar al pueblo reunido con el Campo de Marte y daba lugar a ritos solemnes acompañados de una revista de tropas. En esta noción se agrupan tres unidades léxicas: *lustrum,* tiempo transcurrido, el intervalo al cabo del cual vuelve regularmente esta fiesta; *lustrare,* pasar revista *(perlustrare oculis,* «pasear su mirada a lo largo de alguna cosa»); *lustratio,* purificación.

Se ha discutido mucho sobre la significación propia, etimológica, de estas palabras. Se ha adelantado dos explicaciones que hay que recordar brevemente. Se presume que *lustrum* debe tener una relación con la raíz que significa «brillar», la de *lux,* que produce el verbo *illustrare,* con el adjetivo *illustris,* que es verosímilmente más un derivado que lo contrario. Pero *lustrare* e *illustrare* no pueden ser ni disociados por la forma ni relacionados por el sentido: *illustrare* se explica directamente por *lux* y no muestra ninguno de los valores técnicos que aparecen en *lustrare.* Asimismo, el neutro *lustrum* podría descansar en **loukstrom,* como luna sobre **louksna.* Pero como no parece que haya ninguna relación segura entre *illustrare* y *lustrare,* se ha decidido buscar para *lustrum* otra explicación. Han querido vincularlo a la raíz que significa «lavar», *loúō* en griego. Pero *lustrum* es extraño al sentido propio de *loúō:* «lavar» no es «purificar» y *lustrum* no recuerda en modo alguno el género de purificación que el agua procura por aspersión o inmersión. Hay incluso una dificultad fonética. Remontándonos a la raíz de *loúō* tendríamos un antiguo **lowestrom* que daría **lōstrum* regularmente: *lustrum* sería entonces una forma dialectal.

A falta de explicación definitiva, se puede tratar de precisar la significación propia del término.

El texto más explícito es muy breve (Tito-Livio, I, 44). Relata la fundación de la ceremonia del lustro, durante las primeras operaciones del censo. Con ocasión del empadronamiento dictado por Servio Tulio se habría instituido el rito. Tras el recuento, Tulio ordena a todos los ciudadanos romanos que se presenten en el Campo de Marte, ordenados por centurias:

«*Ibi instructum exercitum omnem suouetaurilibus lustrauit, idque conditum lustrum apellatum, quia is censendo finis factus est*», «A todas las tropas, una vez alineadas, las purifica mediante los *suouetaurilia;* y esto se llama *conditum lustrum* porque ése fue el final del recuento»; *conditum lustrum,* «cierre del lustro», traduce J. Bayet, (edición Budé). Pero la frase que le precede inmediatamente contiene una indicación en la que probablemente hay que fijarse: *edixit ut omnes ciues Romani... in campo Martio prima luce adessent.* Estos ciudadanos debían presentarse al alba, en el Campo de Marte, formados por centurias, infantería y caballería. Es, por tanto, probable que *prima luce* fuera una condición ritual de la ceremonia y no una circunstancia fortuita.

Sabemos cómo se realizaba la *lustratio.* Los purificadores, sacerdotes o reyes, efectuaban una vuelta alrededor del grupo de gentes o del edificio a purificar, dirigiéndose siempre hacia la derecha; la purificación daba lugar así a una circumambulación: *lustrare* significa, por tanto, «recorrer, pasar revista» y «purificar» al mismo tiempo. Si es lícito relacionar con el *lustrum* la *prima luce* de la fase anterior, podría obtenerse una explicación: *lustrare* sería literalmente «iluminar». La procesión es aquí, entonces, la imagen del sol que ilumina circularmente con sus rayos; habría correspondencia entre la marcha del sacerdote y la del astro.

Semejante explicación, la más simple desde el punto de vista etimológico, se fundaría en los hechos y coincidiría del modo más sencillo con la tradición. Una vez acabada la circumambulación, terminada la vuelta y pasada revista a toda la gente, el censo está acabado: *is censendo finis factus est.*

## CAPÍTULO 4

# EL VOTO

*Sumario.* La raíz del gr. *eúkhesthai,* latín *uoueo,* se encuentra en indoiranio. Latín *ueueo, uotum* es la expresión específica del «voto», e ir. *aog-,* scr. *oh-* quiere decir «pronunciar con solemnidad, u orgullo»; pero hom. *eúkhesthai* se traduce habitualmente bien por «rezar», bien por «jactarse».

Esta polisemia pierde su rareza si se le reconoce a la raíz **wegh*ʷ- la doble significación de «voto»: cosa consagrada solemnemente, seguridad pedida a cambio de la devoción. Al primer valor se une, para *eúkhesthai,* el sentido de «vanagloriarse» o mejor, «convertirse en garante solemnemente de la realidad que se proclama»; del segundo procede el sentido de «rezar» o mejor de «pedir con sus votos una protección divina». Esta unidad de significación se extiende, asimismo, a *eûkhos, eukhōlḗ,* sustantivos homéricos de la raíz de *eúkhomai.* Si *eûkhos* puede, de hecho, en situación guerrera, designar «la gloria» o «la victoria» —no por ello su significación deja de ser el «voto» (en el sentido de: prestación divina otorgada en respuesta al *eúkhesthai* humano).

Así, **wegh*ʷ- es, en el dominio de la palabra, lo que **spend-* en el de los actos: compromiso solemne con miras a una seguridad, verdadero juramento cuando es uno mismo lo que se compromete (lat. *deuotio*).

Estudiando especialmente en griego la terminología del juramento, hemos encontrado varios verbos que designan las modalidades de la prestación y otros que describen sus ritos, como *spéndō.* Otro verbo se asocia a menudo a *spéndō,* bien con motivo de un juramento, bien en otras circunstancias: es *eúkhesthai,* por ejemplo, en esta conminación de Homero: *speîson... kaì eúkheo* (Il., 24, 287). De este modo, hay una relación establecida, de hecho, entre *spéndein* y *eúkhesthai.*

Son numerosos los pasajes en que los dos verbos se presentan juntos: evidentemente los dos actos están unidos... Como para *spéndō,* se trata de verificar, mediante el estudio de los empleos y la comparación con otras lenguas, la significación propia del verbo. El verbo *eúkhesthai,* siempre en media a través de toda la tradición literaria, tiene dos sentidos: 1) «rezar»; 2) «vanagloriarse, enunciar con jactancia». Esta doble significación queda también señalada en los derivados nominales *eukhḗ* (una sola vez en Homero, Od., 10, 526), *eûkhos* y *eukhōlḗ,* «plegaria» y «jactancia».

Los antiguos admitían ya estos dos sentidos, pero no se ve cómo pasar de uno a otro. Uno remite a un acto propiamente religioso; el otro a un acto de palabras de carácter orgulloso. Parecen no tener nada en común.

Volviéndonos hacia las otras lenguas, encontramos la raíz atestiguada en indoiranio y en itálico.

El sánscrito la conoce bajo la forma *oh-, ohati,* «hacer un anuncio de carácter oratorio», empleado en el vocabulario religioso. Al sánscrito *oh-* responde el avéstico

*aog-*, que tiene simplemente el sentido de «decir, hablar»; así, Ahura-Mazda «dice» *(aogəda)* a Zarathuštra. Nada denota aquí la «plegaria». Para esta noción, el avéstico y el sánscrito tienen varios términos más.

En latín, el verbo correspondiente es *uoueo,* con los derivados *uotum, uotiuus,* y *de-uoueo, de-uotio.* En esta ocasión el sentido es «dedicar, consagrar a un dios», pero no «rezar». Es, sin duda, la misma significación la que hay que reconocer en el término umbro *vufru,* «uotiuus». Se constata, por tanto, que, en itálico al menos, esta raíz se restringe a la expresión del «voto».

A esto hay que añadir una forma aislada en armenio, *gog,* «dices», de un verbo que no ha sobrevivido.

Todas estas formas se remiten a un prototipo **wegh*ʷ*-;* pero el sentido difiere de una lengua a otra y no permite ver cómo podría unificarse. El sentido latín de «voto» es específico. El indoiranio ignora este sentido. El griego, al tiempo que subraya la noción de «plegaria», ofrece al mismo tiempo la de «jactancia», que no puede relacionarse con ella.

Tratemos de establecer mediante el análisis de los empleos una filiación auténtica. Un indicio que va a ayudarnos a analizar el sentido del griego *eúkhesthai* es el hecho de que *eúkhesthai* está unido a *spéndein.* Podemos entonces actualizar la significación propia de *spéndein* para buscar con qué intención se hace el acto que denota *eúkhesthai.*

Consideremos un ejemplo homérico: Il., 24, 287... *speîson Diì patrì kaì eúkheo oíkad' hikésthai.* Podemos contentarnos con traducir «haz una libación a Zeus y *ruéga-le (eúkheo)* que puedas volver a tu casa». Pero aquí veremos más exactamente la expresión de un deseo dirigido a Zeus y que acompaña a la *spondḗ.* Ahora bien, la *spondḗ* es, en Homero y en los empleos antiguos, una ofrenda destinada a garantizar una seguridad (cfr. anteriormente p. 366). Aquí el acto de *spéndein* está acompañado de cierta palabra, indicada por *eúkhesthai.* Palabra y acto se completan: tienen el mismo fin; se trata de pedir a Zeus ese favor de poder volver a casa de uno, es un caso en que precisamente el oferente de la *spondē,* Príamo, se aventura en campo enemigo y no está seguro de su vuelta. Aquí podría traducirse *eúkhesthai* por «expresar un voto».

Pero hemos de ver que ese término de «voto» tiene una significación ambigua. Hay dos acepciones distintas, perceptibles en el empleo de los términos latinos *uotum, uoueo.* Por un lado, se «hace voto» de cumplir un acto cualquiera; por otro, se «expresa un voto». En el primer caso, el voto es algo que uno se compromete a realizar; se hace voto de consagrar, por ejemplo, un templo; es una promesa hecha a la divinidad. Pero al mismo tiempo «voto» es la sustancia de lo que se desea obtener de la divinidad a cambio de lo que uno le asegura: *hoc erat in uotis,* dice Horacio, Sat. II, 6, 1: «esto es lo que yo deseaba». A esta diferencia responden en latín dos expresiones: *uotum soluere,* «satisfacer su voto»; quien ha «hecho voto» de consagrar una estatua a una divinidad si escapa a los peligros de la guerra, debe satisfacerla; pero también *uoti potiri,* «obtener su voto» (hablando del hombre); es decir, «obtener de la divinidad la realización del deseo que se había formulado».

Subrayemos este doble valor: tanto el deseo que el rogante pide a la divinidad que atienda como lo que él promete que cumplirá a la divinidad. Hay que tener en cuenta estas dos nociones para interpretar las formas de otras lenguas.

En primer lugar, los datos indoiranios: *oh-,* «pronunciar», en sánscrito y *aog-* en avéstico se corresponden y no sólo por sus formas, sino también por las relaciones características: Rig Veda, VIII, 5, 3: *vācam dūto yathohiṣe,* «la palabra como un mensa-

jero yo pronuncio». Avesta Yt, XIII, 90: *yō paoiryō vāčim aoχta,* «aquel que ha pronunciado el primero la palabra».

Más que un simple «enunciado», este verbo expresa cierta actividad del *hotar* (que hace la oblación, anuncia a los dioses las ofrendas y les invita a participar de ellas) con la misma relación, entre *oh-* y la ofrenda, que en griego entre *eúkhesthai* y *spéndein*. Además, este verbo védico *oh-* significa «jactarse, vanagloriarse de algo, afirmar algo con orgullo». Por esta vía llegamos a una de las grandes acepciones del término griego.

Por último, se emparenta con *oh-* la forma nominal *vāghat,* designación del «sacrificante» que organiza el sacrificio, aquel que declara la consagración. Enuncia con autoridad (con ocasión de un sacrificio destinado a los dioses) lo que se espera de ellos *dūto yatha,* como un mensajero.

En iranio, el verbo *aog-* significa «decir»; pero no se dice de cualquiera cosa; son muy altos personajes (los dioses y Zarathuštra, su portavoz) aquellos cuyas palabras vienen introducidas por *aog-*. Es que profieren una palabra decisiva, enunciada con autoridad. El sentido es algo más amplio en avéstico que en védico: sin embargo, los une la misma significación: «enunciar con autoridad una palabra que compromete, dar una seguridad solemne (cuyo sentido se precisa en el curso mismo de la operación)». Esto permite, con ocasión de una ofrenda que se espera sea pagada a cambio, el enunciado de un voto.

Pasando ahora al itálico, hemos de considerar, en latín, *uoueo, uotum;* en umbro, *vufetes,* «uotis (consecratis)», y quizá también *vufru,* que se traduce por «uotiuum».

A primera vista, el sentido preciso del latín *uouere,* «dedicar», no coincide con el del griego *eúkhesthai,* «rogar», ni con el de *eukhḗ,* «ruego». No obstante, aquí hay una misma institución, cuyos fundamentos quedan por aclarar. Sólo podemos llegar a ellos precisando el sentido de los términos por ambas partes.

El sentido de «consagrar», en latín, encuentra ilustración en un episodio de la historia romana que da pleno relieve a la noción de *uouere* (Tito-Livio, VIII, 10, 11). Se trata de Decius Mus quien, en el 340 a. J., «consagra» su propia persona a las divinidades infernales para que concedan la victoria a los romanos. Esta consagración anticipada de sí mismo a los dioses infernales es la prenda que les da Decius Mus a cambio del apoyo que espera de ellos.

Ofrenda anticipada, este acto se basa en el principio de una reciprocidad siempre mayor, que conocemos por otras instituciones: lo que se ofrece exige un don superior; así, el ser «consagrado» —aunque siga vivo— es adquirido de antemano por la divinidad: «dedicar», consagra, y de la manera más constrictiva. Conviene recordar que el «voto» es objeto de una reglamentación estricta en la religión romana. Antes está la *nuncupatio,* pronunciación solemne de los votos, para que la «devoción» sea admitida por los representantes del Estado y de la religión en las formas consagradas. Luego, hay que formular ese voto, *uotum concipere,* conformándose a cierto modelo. Esta fórmula, cuya iniciativa tenía el sacerdote, debía repetirla el votante exactamente. Luego, era preciso que la autoridad pudiera recibir ese voto, sancionarlo mediante la autoridad oficial: era *uotum suscipere.* Admitido el voto, llegaba un momento en que a cambio de su petición, el interesado debía poner en ejecución su promesa: *uotum soluere.* Por último, como en toda operación de este género, se preveían sanciones para el caso en que no fuera cumplido el compromiso: aquel que no cumplía como había prometido era *uoti reus,* perseguido como tal y condenado, *uoti damnatus.* El espíritu del derecho romano está todo entero en esta reglamentación.

Si ahora miramos hacia el griego, comprobamos que, pese a la variedad y riqueza de los testimonios, los términos parecen de especie distinta; parecen extraños a la noción precisa del «voto», tal como el latín la presenta. Hemos de revisar el problema entero y confrontar numerosos ejemplos.

Desde el primer momento encontramos una cuestión que interesa, en el vocabulario homérico, a la totalidad del dominio de *eûkhos*. Son los dos sentidos de *eúkhomai*, «rezar» y «afirmar con jactancia».

Considerando los ejemplos, muy numerosos (el verbo se repite más de cien veces), parece que las traducciones habituales se imponen. Según el caso, *eúkhetai* significa unas veces: «afirma con énfasis (que es el más valiente, que es el hijo del Fulano); otras, «él ruega».

¿Cómo este verbo, que conservará en toda la grecidad un sentido religioso, ha podido emplearse en Homero para «afirmar enfáticamente»? ¿No sería entonces ése el verdadero sentido: «proclamar en voz alta», «enunciar solemnemente», como quieren los diccionarios etimológicos? En tal caso, todo el desarrollo del «voto» debería cargarse a cuenta del latín.

No tenemos más recurso que examinar los ejemplos característicos del verbo y del sustantivo en Homero.

La traducción no puede evitar la duda en Il., 4, 101 y ss.: «Haz voto *(eúkheo)* de ofrecer, a tu regreso, una "hecatombe" a Apolo.» Este ejemplo aclarará *eúkhomai* en otros pasajes, donde, según las traducciones, se trata de una «plegaria», pero el acto de «rogar» se enmarca en la descripción de una ceremonia. Como la plegaria del gran sacerdote Crises, cuando le han devuelto su hija, consagrando una «hecatombe» en torno al altar:

«Y Crises en voz alta ruega *(megál' eúkheto)* por ellos con las manos tendidas al cielo: Óyeme, dios del arco de plata... anteriormente has realizado mis votos... esta vez, por tanto, cumple también mi deseo, aparta la peste de los dánaos. Así habla él haciendo una *eukhḗ (eukhómenos)* y Febo le oye; y los otros *eúksanto,* arrojando ante ellos los granos de cebada» (Il., 1, 350 y ss.).

Toda esta escena está articulada por el verbo mismo de la «plegaria», *eúkhesthai.* «Antaño, tú ya me has oído *euksámenos*» (453). P. Mazon introduce *ad sensum* la noción esencial al traducir: «tú ya has oído anteriormente *mis votos*». Aquí no se distingue «plegaria» y «voto»; es la misma operación; aquí la «plegaria» enuncia un «voto» en favor de los dánaos, y va acompañada de un sacrificio. Mediante esta consagración se vincula a la divinidad, anticipando el apoyo que se espera de ella, según la conminación «¡aparta esa calamidad!».

En un segundo ejemplo (Il., 2, 410 y ss.), las fórmulas son las mismas, pero debemos considerar el contexto. Agamenón hace un sacrificio: «Cuando todos ellos han rodeado el buey y cogido los granos de cebada, el rey Agamenón, en medio de ellos, dijo *(eukhómenos metéphē):* Oh Zeus... no dejes el sol acostarse... sin que yo haya antes echado abajo... el palacio de Príamo..., sin que yo haya desgarrado también alrededor de su pecho el brial de Héctor y visto a sus compañeros en tropel caer a su lado con la frente en el polvo...» Dice... Pero el hijo de Cronos «no se dispone a cumplir sus votos...». El oferente consagra a la divinidad el sacrificio bajo condición: es el «voto» que enuncia, el objeto de su «plegaria». Este pasaje ofrece en correlación textual, el verbo que indica el «voto» *(eúkhomai)* y el verbo que indica la aceptación del voto por el dios: *(epi-kraiaínō).*

Por último, como por gradación, encontramos en Il., 6, 302 y ss., nuevos de-

talles que precisan también el desarrollo de la ceremonia. Unas mujeres se dirigen al templo de Atenea: «todas tienden los brazos hacia Atenea con el grito ritual»; Teano coge el velo, lo pone en las rodillas de Atenea, la de los hermosos cabellos; luego, suplicante (*eukhoménē,* 304), dirige este voto a la hija de Zeus... Se detallan sucesivamente el objeto de la ofrenda, en la especie de un velo que se entrega en el templo, luego una invocación a Atenea, con los brazos tendidos hacia el cielo, por último, el enunciado de la demanda: «Rompe la pica de Diomedes y luego, en tu templo, nosotros te ofreceremos doce becerras de un año.»

Hay ahí un «voto» completo: lo que se pide y lo que se ofrece, un «uotum», a la vez una cosa dedicada y la palabra que la dedica.

Esta condición la encontramos en todos los ejemplos de la fórmula homérica *hòs éphat' eukhómenos:* una ofrenda actual, anticipada, pero siempre como contrapartida de algo que uno espera. Por eso, el sentido de «plegaria», demasiado vago, debe especificarse siempre en «voto».

Llegamos ahora a la segunda categoría de empleos, donde *eúkhomai* está construido en proposición infinitiva o con un predicado nominal. «Agamenón que hoy se "vanagloria" de ser *(eúkhetai eînai)* con mucho el primero en este campamento» (Il., 1, 91); «... marcha al combate y muestra lo que desde hace mucho tiempo "te vanaglorias" de ser, *eúkheai eînai*» (4, 264).

Explicaremos este sentido a partir del empleo religioso, del que éste es propiamente una variedad.

Es el mismo mecanismo de la afirmación proferida ante los dioses. En esta ocasión se compromete a los dioses a sancionar una afirmación de existencia; en apoyo de esta afirmación, es su propio cuerpo lo que, figuradamente, se ofrece: «yo me consagro a los dioses, como hijo de Fulano, o el más valiente».

De esta consagración metafórica resulta el valor enfático: *eúkhomai* sigue siendo un verbo de compromiso: «Me comprometo a ser...», y si se puede decir: «Hago voto de que soy (el más valiente), o el hijo de Fulano».

La consagración de la ofrenda, en el sentido religioso, que hemos visto como actual (Homero, primer sentido) o prometida (sentido latino), sostiene aquí la afirmación de existencia, que es en sí misma consagración: hay «devoción» verdadera en el apoyo de una afirmación. Si aquí nos atrevemos a evocar un paralelo del fracés popular, sería el empleo en ese sentido del verbo *promettre* [prometer]: «*je vous promets/* [yo os prometo] que es el que dice ser»: es una manera de unirse a la verdad de la proposición que se enuncia.

Una sola variedad de empleo parece escapar, por su construcción gramatical, a esta explicación. Está representada por un ejemplo único, pero de gran interés. Mientras que en todas partes *eúkhomai* se aplica al futuro, o al presente, en este ejemplo parece referirse al pasado. Ésa es la singularidad de un pasaje de la descripción del escudo (Il., 18, 499-500). La multitud está reunida en la plaza mayor. «Un conflicto surge y dos hombres disputan sobre el precio de la sangre *(poinḗ)* por otro hombre que ha sido muerto. Uno pretende *(eúkheto)* haber pagado todo y lo declara al pueblo; el otro niega *(anaíneto)* haber recibido algo. Las gentes... están divididas entre los dos partidos; los heraldos contienen a la multitud; en un recinto sagrado, los ancianos están sentados», etc. (trad. Mazon). Esta traducción de *eúkhesthai* y la interpretación de la escena parece aceptada en todas partes: sin embargo, no creemos que sea admisible. No se comprende siquiera el sentido ni el interés de una escena así descrita: uno pretende haber pagado la *poinḗ,* el otro niega haberla recibido. ¿Cómo una

disputa semejante puede apasionar a la multitud? ¿Para qué convocar a los ancianos para zanjar una cuestión de hecho, si se trata simplemente de verificar si se ha producido el pago? ¿Qué relación hay, pues, entre la *poinḗ* de un hombre asesinado y ese debate tormentoso? Es más, no se ve siquiera cómo un debate de este tipo podría traducirse a imágenes, ni de qué manera el artista habría representado el envite de una querella como ésa.

La construcción no suscita menos objeciones. ¿Se puede decir *eúkheto apodoûnai,* «él pretende *haber pagado*», indicándose la anterioridad mediante un simple aoristo? ¿Puede entenderse *anaíneto helésthai* por «él *negaba* haber recibido algo»; cuando *anaínesthai* no significa nunca «negar», sino, solamente y siempre, rehusar»?

Dejémonos guiar por la segunda frase: «el otro rehúsa haber recibido nada». Inmediatamente, por inducción, encontramos el sentido de la primera: «el uno *se compromete* a pagar todo». El debate cambia completamente de sentido: «el uno *se compromete* a pagar todo, el otro *rehúsa* recibir nada».

La escena adquiere entonces un alcance totalmente distinto. Se trata de un debate muy grave. El que ha cometido un asesinato puede redimirse mediante un pago a la familia de la víctima; pero esto es una suavización de la regla primitiva, que era la ley del talión; según el derecho antiguo, el culpable debía pagar el asesinato con su sangre.

Aquí, el asesino se compromete a pagar todo, pero la parte contraria rehúsa recibir nada: por tanto, es que exige la sangre misma del asesino, y de su parte está el derecho estricto. La vida propia de aquel que ofrece esta *poinḗ* está en juego; se comprende que la multitud se apasione y se divida. El consejo de los Ancianos se reúne, los heraldos circulan, etc. Podemos imaginar el partido que de esta escena saca el artista: el ofrecimiento de uno, la negativa del otro, ante el cuerpo de la víctima; la escena puede ser presentada ante los ojos de todos. De este modo, *eúkhesthai* no significa aquí «afirmar haber hecho alguna cosa», no apunta a un acontecimiento pasado, sino: «*comprometerse* a algo, hacer voto bajo la sanción divina», como en todas partes.

Esta interpretación no es dada por ninguna traducción, por ningún diccionario. Sólo se hace alusión a ella como una posibilidad en el comentario gramatical a la Ilíada de Leaf. En nuestra opinión, se impone. Concluyamos, por tanto, que *eúkhomai* no contiene nunca ninguna referencia al pasado ni a un acontecimiento realizado, sino solamente a una situación actual o futura.

Veamos ahora brevemente el sustantivo *eûkhos.* Aparece constantemente en Homero, mientras que el femenino *eukhḗ* predomina con posterioridad. Consideremos *eûkhos* en su relación con el derivado *eukhōlḗ.*

La traducción usual de *eûkhos* es «victoria, triunfo». Los griegos admitían ya equivalentes variados: *eukhōlḗ* es glosado en Hesiquio por *eukhḗ* (plegaria), *kaúkhēsis* (jactancia), *thusía* (sacrificio), *níkē* (victoria), *tḗrpsis* (placer), *khará* (alegría). En su construcción ordinaria, *eûkhos* es siempre el complemento de un verbo de don: «dar, otorgar, rehusar». He aquí un ejemplo (Il., 5, 285): «Tú estás herido en el costado de parte a parte. Imagino que no tendrás mucho tiempo por delante; y me habrás dado una inmensa gloria, *még' eûkhos*» (trad. Mazon). *Eûkhos*, ¿es «victoria» o «gloria»? Ni lo uno ni lo otro; en el combate el guerrero hace un «voto», y uno sólo, el de conseguir la victoria. Para un guerrero, otorgar el «voto» equivale a dar la «victoria»: las condiciones del empleo explican este deslizamiento aparente de sentido. Por tanto, re-

mitimos *eûkhos* al sentido de «voto» y *eukhōlḗ* designa, más concretamente, el motivo de la «voción», de la devoción.

En el culto, *eúkhesthai* indica lo que uno promete consagrar a un dios por un favor que se le pide. Aquí participan los dos sentidos: tan pronto asegurar solemnemente un beneficio prometido al dios, *eúkhesthai hiereîon* (latín *uouere templum*), tan pronto enunciar expresamente el favor esperado, *eúkhesthai thánaton phugeîn,* pedir como favor al dios escapar a la muerte. La evolución de *eukhōlḗ* es paralela a la del verbo: es una afirmación de verdad, enunciada públicamente con solemnidad, en circunstancias en que podría pasar por una jactancia: así ocurre con la afirmación de ser el más valeroso: *eukhōlḗ áriston eînai,* afirmación enfática de una superioridad de la que uno sale garante.

El sentido religioso de *eúkhomai* es, por tanto, pronunciar un compromiso respecto a la divinidad, compromiso que se espera sea pagado por un favor. Nada autoriza a traducir «rogar»: esta traducción no conviene ni al conjunto de los empleos ni siquiera a un ejemplo particular.

Volviendo por último a nuestro punto de partida, vemos cómo *eúkhesthai* se une a *spéndein:* el «rito» y el «mito» están estrechamente asociados. El acto de habla tiene la misma significación que el acto de ofrenda: los dos juntos acompañan a la prestación del juramento que compromete a dos pueblos, a dos ejércitos. La *spondḗ,* rito de seguridad, garantiza a los contratantes contra una desgracia posible, contra una violación de la palabra dada: *eukhḗ* es la misma acción enunciada en palabras. Es un enunciado público, solemne, enfático incluso y que conviene a la circunstancia, puesto que las dos partes prestan juramento. Porque el juramento es una *deuotio:* como hemos visto, el *hórkos* griego significa que uno se consagra por anticipado al poder de una divinidad vengadora en caso de transgresión de la palabra dada.

Se proclama como segura esta consagración a una divinidad a cambio de un favor explícito: uno se ha entregado de antemano al poder de la divinidad. Asimismo, desde el momento en que se formula el juramento, uno es de antemano un ser «consagrado». Todo se sostiene y no es casualidad que en los empleos fundamentales (Homero es un testimonio precioso de estos usos) estos verbos vayan juntos y se exijan ambos juntos. A través de estas locuciones, volvemos a encontrar los restos de una institución auténticamente indoeuropea y común a varias sociedades.

## CAPÍTULO 5

# PLEGARIA Y SÚPLICA

*Sumario.* Además de **prek-*, ya estudiado, varios términos para «rezar» se prestan a comparaciones limitadas entre lenguas indoeuropeas. Frente al grupo dialectal original hitito-eslavo-báltico-armenio (¿-germánico?), que atestiguan la existencia de formas emparentadas con el hitita *maltāi-*, «rogar», el iranio, el céltico y el griego presentan, todos ellos, términos sacados de la raíz **ghʷedh-*, «rogar, desear».

La divergencia de sentido entre el griego *litḗ, líssomai*, «plegaria, rezar», y lat. *litare*, «obtener un presagio favorable, aplacar a la divinidad», ha creado problemas a los etimologistas; sin embargo, la identidad material de los radicales sugiere irresistiblemente la comparación. La dificultad se resuelve si se observa que, en Homero, *litḗ*, demasiado vagamente traducido por «plegaria», significa «rezo para obtener reparación, o beneplácito de una reparación» (y se opone de este modo a *eukhōlḗ*, «plegaria de devoción»); es en la noción común de propiciación donde aparece el vínculo etimológico entre el griego *litḗ* y el latín *litare*.

En latín y en griego las palabras para «suplicar», «suplicante» están sacadas de raíces de valor concreto, que designan el gesto característico de la súplica. Latín *supplex* significa etimológicamente «plegado *(*plek)* a los pies de *(sub)*»; *supplicium*, en origen, sin duda, ofrenda material de suplica, toma el sentido de «suplicio» cuando la ofrenda de reparación consiste en pena corporal.

Por lo que se refiere al griego *hikétēs*, «suplicante», varios ejemplos homéricos (por ejemplo, Od. 5, 445-450; 9, 266-269) permiten compararlo con certeza con *hikanō*, «alcanzar, tocar»; el gesto de súplica consiste, en efecto, en *tocar* aquello que se suplica.

Todas estas ceremonias, ofrendas e invocaciones relacionan, mediante la operación del sacrificio, al hombre y a la divinidad. Pero al acto se opone o se añade la palabra, que a su vez obra y se completa mediante el acto. Es la parte «práctica» de esta relación entre el hombre y la divinidad lo que los términos vistos hasta ahora nos han hecho considerar. En todas partes «sacrificar» es presentado como «hacer»; ya sea por el latín *sacri-ficare, sacrum facere* y también *facere* con el ablativo: *tauro facere*, o por el griego *rhézein*, o por el indoiranio *kar-*, «hacer». Pero toda acción religiosa va acompañada de una «plegaria». Son las dos mitades del rito completo: los medios de acceder al mundo divino.

Para «plegaria» se encuentran pocas palabras comunes a varias lenguas. Una de ellas ha sido estudiada anteriormente; procede de una raíz **prek-*, cuyos derivados pertenecen a varias esferas del vocabulario: latín *precor*, **prex, preces*. Sólo volveremos a verla para recordar el sentido propio de *precor*, «tratar de obtener, pedir mediante palabras apropiadas aquello que uno estima que le corresponde en derecho», proceso que exige la mediación de la palabra. Con frecuencia al verbo *precor* se le

asocia en el formulario romano antiguo *quaeso (quaero),* que indica que uno trata de procurarse, de adquirir alguna cosa.

Un término indoeuropeo común a varias lenguas ha sido elucidado cuando se ha podido identificar el verbo hitita *maltāi-,* «recitar invocaciones, rogar», con su derivado neutro *maldeššar,* «rezo, invocación»[1].

Este verbo hitita reúne formas que no eran conocidas más que en báltico y en eslavo, lo cual establece una curiosa relación entre dialectos que, de otra forma, no tienen relaciones particulares. Se comparará el hitita *maltāi-* con el lituano *meldžiù melsti,* «rogar», *maldà,* «plegaria»; antiguo eslavo *molję* con la forma media *moliti(sę)* que traducen, respectivamente, δέομαι, παρακαλῶ de los Evangelios y προσεύχομαι; polaco *modlić się*, «rezar», *modla* «plegaria», checo *modla,* «ídolo, templo». El báltico y eslavo atestiguan, por tanto, en el presente **meld-yō*. Con una diferencia fonética en la consonante final del radical, puede relacionarse armenio *malt'em,* «yo ruego, yo imploro», donde *t'* se basa en **t* o **th;* habría, por tanto, una alternancia *d/t(h)* que hay que admitir aquí ante una correlación semántica tan estrecha. El sentido visible en todas partes «rogar, recitar una plegaria, implorar», hace aparecer un grupo hitita, báltico, eslavo, al que quizá haya que añadir también, pero con un sentido debilitado, la familia del alemán *melden,* a.a.a. *meldōn, meldjan,* «decir, enunciar». Tenemos aquí uno de los raros casos en que el hitita ofrece un testimonio inmediatamente utilizable para la reconstrucción de un término de institución religiosa.

Otra unidad léxica puede presentarse bajo la forma **gʷhedh-,* «rogar, desear». Comprende en iranio el antiguo-persa *ǰadiya-,* av. *ǰadya-,* «pedir en ruego (a la divinidad), sogdio *ā-gad-ak,* «voto»; en el otro extremo del dominio el irlandés *guidim,* «pedir, rogar», *guide,* «plegaria». Entre los dos se establecen las formas griegas, que se han escindido en dos: por un lado *pothéō,* «desear, añorar», por otro *théssasthai,* «implorar».

El germánico dispone de una terminología propia de la «plegaria», con el gótico *bidjan,* «pedir, rogar», *bida,* «petición, plegaria». Pero las relaciones intra- y extragermánicas se complican por el hecho de que las formas parecen formar dos grupos, respectivamente alemán *bitten* y *beten.* Se han considerado dos posibilidades etimológicas: de un lado con la familia del latín *fido,* griego *peíthō* (cfr. I parte, pp. 74 y ss.); del otro, partiendo de **bhed-,* «plegar» por la comparación del antiguo sajón *knio-beda,* «plegaria (de rodillas)», con el sánscrito *jñu-bādh-,* «que doblas las rodillas».

El principal problema es el de una forma nominal propia del griego. «Plegaria» o «súplica» se expresa en griego por *lité,* base del denominativo *líssomai,* «rogar, suplicar». No tenemos, para comparar, más que una forma muy cercana, que se puede decir incluso pareja, en latín, que es *litare.* Pero este verbo tiene un sentido diferente: *litare* no significa «suplicar», sino «obtener un presagio favorable» a consecuencia de un sacrificio, cuando se habla del oferente, o «presentar un presagio favorable» cuando se habla del animal ofrecido. El sentido de *litare* se amplía a «propiciar una divinidad, obtener de ella lo que se desea, aplacarla». Esta diferencia es lo suficientemente notable como para hacer dudar a la hora de definir la relación entre el griego *lité* y el latín *litare.* Los latinos tenían conciencia de un parentesco entre los términos griego y latino, y algunos lo explicaban por un préstamo del griego: «... *alii ex Graeco, a pre-*

---

[1] *Bull. de la Soc. de Ling. de París,* 33, 1932, p. 133.

*cibus quas illi* λιτάς *dicunt»* (Festo, 103, 13). Esta noticia de Festo haría considerar *litare* como el verbo denominativo de **lita* que habría sido tomado del griego *litḗ* simplemente.

Todavía están divididas las opiniones sobre este punto: el diccionario de Ernout-Meillet lo considera un préstamo del griego, pero entre dudas, y no dice nada del sentido; J. B. Hofmann considera a *litare* como un préstamo del griego; explica la diferencia de sentido suponiendo que *litare* habría significado al principio «suplicar»; luego, que en relación y en oposición con *sacrificare,* habría tomado el sentido de «realizar favorablemente una ofrenda de súplica». Pero esto parece poco convincente.

Pensamos también que *litare* es el denominativo de *lita,* y que este nombre ha sido tomado del griego *litḗ.* Pero la distancia entre el griego *litḗ,* «plegaria, súplica» y el latín *litare,* «obtener augurios favorables», sigue siendo infranqueable si nos atenemos a las traducciones consagradas. Aquí se trata, sobre todo, de precisar el sentido del griego *litḗ, líssomai,* de los que «suplicar» es un equivalente demasiado sumario. ¿A qué apunta esta súplica»? ¿De qué actitud procede?

Para definir *litḗ* de cerca, tenemos que volver a un pasaje célebre de la Ilíada (9, 500 y ss.), donde, durante la embajada ante Aquiles, las Plegarias *(Litai)* son evocadas como personas divinas. Fénix implora a Aquiles que olvide su cólera y tome de nuevo las armas: «No, no te corresponde tener un alma despiadada, cuando los mismos dioses se dejan conmover. ¿No tienen más mérito, gloria y fuerza que tú? Sin embargo, los hombres les conmueven... cuando van a implorarles *(lissómenoi)* tras alguna falta o error. Es porque están las Plegarias *(Litai),* las hijas del gran Zeus... Corren apresuradas tras los pasos del Error (del Desvío, de la Ceguera, *Atē*...). Error va la primera por toda la tierra haciendo mal a los humanos. Tras ella las Plegarias tratan de curar este mal. A quien respeta a las hijas de Zeus cuando se acercan a él, ellas les prestan una poderosa ayuda, escuchan sus votos. Si alguien les dice que no y brutalmente las rechaza, ellas van a pedir a Zeus, hijo de Cronos, que una el Error *(Atē)* a sus pasos, a fin de que sufra y pague su pena» (trad. Mazon). De este pasaje sacamos dos sugerencias precisas por lo que se refiere al sentido de *líssomai.* Los hombres «suplican» *(lissómenoi)* a los dioses cuando han pecado por transgresión o error (verso 501). Esta súplica *(litḗ)* tiende, por tanto, a obtener perdón por un daño causado a los dioses. Interpretamos desde el mismo punto de vista el papel de las Plegarias. La alegoría significa, en suma, que, a aquel que sufre por haber pecado por extravío, la Plegaria *(Litḗ)* le procura la curación y el cumplimiento de sus deseos; pero si rechaza a la Plegaria, ésta le llevará el castigo de Zeus. La *litḗ* debe reparar el ultraje hecho a los dioses. No sólo a los dioses. Cuando Crises se presenta con las vendas de Apolo sobre un cetro, en el boato de una procesión solemne, suplicaba *(elísseto)* a todos los Aqueos (Il., 1, 15): «ojalá los dioses os otorguen la conquista de la ciudad de Príamo y que volváis felizmente a vuestra casa; pero a mí, ojalá que podáis devolverme a mi hija y aceptar un rescate, mostrando con ello que reverenciais al hijo de Zeus, Apolo...»; es que los Aqueos han hecho al sacerdote de Apolo una afrenta de la que el dios exige un pago. Esta *litḗ* de Crises es una petición de reparación. Asimismo, Tetis suplica *(lissoménē)* a Zeus por la afrenta hecha a su hijo Aquiles (1, 502 y ss.). O las súplicas dirigidas a Meleagro por los ancianos, por sus padres, por su mujer, para hacerle olvidar su cólera (9, 553 y ss.); o Antíloco suplicando a Menelao para desarmar su cólera (23, 608 y ss.). Hay muchos otros pasajes que se refieren a la misma concepción. Así *litḗ* es muy diferente del *eûkos* o de la *eukōlḗ.*

En suma, la *litḗ* es una plegaria para ofrecer reparación a aquel, dios o hombre, a

quien se ha ultrajado, o con vistas a obtener del dios para uno mismo reparación de un ultraje.

Vemos ahora que puede reconstruirse la relación entre el latín *litare* y el griego *líssomai*. La forma intermediaria, el latín **lita* habrá significado «plegaria para ofrecer reparación a un dios al que se ha ofendido», igual que el griego *litḗ*. En el denominativo de *litare* se verá la idea de «hacer aceptar al dios la ofrenda de reparación», lo cual responde, en efecto, al empleo consagrado. El dios manifiesta su aceptación mediante un signo favorable, tras un sacrificio expiatorio (Cfr. Plauto, *Poen*, 489; Liv., 27, 23).

Siempre tenemos tendencia a trasponer a otras lenguas las significaciones de aquellos términos que para nosotros tienen igual sentido. Rogar, suplicar: ahí no vemos más que nociones, más o menos semejantes en todas partes, o que sólo difieren por la intensidad del sentimiento. Al traducirlas así, privamos a los términos antiguos de su valor específico: donde se percibía una diferencia, derramamos uniformidad. Para corregir estas traducciones deformantes, se precisa siempre el contacto y la inspiración de los empleos vivos.

La expresión de la súplica es diferente en las dos lenguas clásicas, más precisa, sin embargo, en el mundo antiguo que en la actualidad, porque está cargada de un sentido material que los términos ya no indican, pero que todavía podemos volver a encontrar.

El verbo latino *supplicare,* «suplicar», se ha formado a partir del adjetivo *supplex,* de donde deriva además el sustantivo *supplicium,* que tiene una evolución muy particular[2].

Para *supplex,* de *sub* + *plex,* hay dos explicaciones posibles. Primero la que viene dada explícitamente por los latinos mismos, relacionando *-plex* del verbo *placare* y que es ilustrado por la tmesis *sub uos placo* en un poeta latino (citado por Festo, página 309) para *vobis supplico.*

Pero plantea una dificultad fonética: *placo* comporta una *ā* larga radical que no habría podido dar la *a* breve supuesta por *-plex.* En realidad *plācō* es un causativo con alargamiento radical, formado sobre el verbo de estado *placeo,* «yo soy agradable» de donde *plācō,* «yo hago agradable», «yo hago admitir». Tampoco podría suponerse una relación entre *placeo* y *-plex,* para conformar la etimología al sentimiento de los latinos.

La explicación verdadera de *supplex* viene dada por la serie de adjetivos en *-plex* de la que forma parte: *sim-plex, du-plex,* etc., que corresponden al griego *ha-ploûs, di-ploûs.* Se reconoce en ese *-plex* la forma nominal de **plek-* atestiguada por *(im)-plicare* y, con un presente sufijado en *-t-* por *plecto, amplector,* etc. La idea es claramente la de «plegar»; así, *simplex,* «lo que no hace más que un pliegue», *plecto,* «plegar», para tejer, enrollar, anudar juntos hilos trenzados; *amplector,* literalmente «curvarse en torno a», de donde «abrazar». Es también ese *-plex* el que encontramos en *com-plex,* «plegado con», es decir, «que se vincula estrechamente a»; tal es el sentido primero de *complex.* Más tarde, en la latinidad cristiana, *complex* se ha restringido a «ligado a una acción mala», por tanto, «responsable», «cómplice».

Integrado en esta serie, *supplex* describe la posición del suplicante, «aquél que se

[2] En su conjunto los hechos latinos han sido aclarados en un estudio de HEINZE, *Archiv für lateinische Lexikographie,* t. XV, pp. 89 y ss.

encuentra plegado a los pies de...» y el presente *supplico, -are,* significa «tomar la posición de *supplex*».

Con el sustantivo neutro *supplicium* la perspectiva cambia. Desde el latín antiguo, según Plauto, *supplicium* no significa más que «castigo, suplicio». Ya había entre *supplicium* y *supplicare* la misma diferencia que en francés entre *supplice* [suplicio] y *supplier* [suplicar].

*Supplicium* tiene una historia muy particular cuyo inicio puede concebirse así. A partir de un sentido literal, «hecho de ser *supplex,* de comportarse como *supplex*», luego «prueba del estado de *supplex*», se ha designado por *supplicium* primero al objeto, prácticamente una ofrenda, mediante el cual el *supplex* manifiesta su actitud sumisa para con los dioses. Con este sentido inicial de *supplicium,* va el de *supplicare,* «ofrecer al dios una oblación para aplacarle» y el de *supplicatio,* «ofrenda, plegaria, ceremonia para aplacar la cólera de un dios».

De este modo nos vemos llevados a ver ya en *supplex* una connotación que no revela la etimología y que se debe a las circunstancias particulares de la «súplica»: a saber, la intención de calmar la cólera de un dios. Tempranamente, en condiciones que no conocemos con exactitud, el conjunto de los términos de esta familia se restringe a la idea de aplacar a la divinidad.

Luego, por metáfora, se emplearon estos términos en el mismo sentido para las relaciones humanas: Plauto, *Merc.*, 991, *supplici sibi sumant quid uolt ipse ob hanc iniuriam,* «que tome lo que quiera como *supplicium* en reparación de esta injusticia que acabo de cometer con él». El ofendido, «coge» *(¡sumat!)* cierto *supplicium.* Este ejemplo permite comprender por qué *supplicium* ha asumido la construcción que ha llegado a ser clásica con *dare, sumere,* Terencio, *Heaut.*, 138... *illi de me supplicium dabo.* Esta vez *de me* hace pensar que *supplicium* es una pena corporal, compensación física que se ofrece sobre uno mismo. La construcción de *supplicium* es, en efecto, la de *poena* en *poenas dare.* En estas condiciones, *supplicium* toma en adelante un sentido específico; es la «compensación» por excelencia en circunstancias en que solamente una compensación personal podía pagar un error: es el «suplicio» que se sufre.

Las condiciones de empleo religiosas muestran, por tanto, cómo se ha fijado el sentido en lo sucesivo jurídico. El *supplicium* se convierte en una manera de *placare,* «aplacar»; así se ha consumado esa ruptura de sentido entre *supplicium* y *supplicatio.* Vemos qué condiciones particulares pueden romper una familia de palabras para introducir algunas de ellas en conjuntos semánticos diferentes.

Hemos analizado brevemente los hechos latinos antes de pasar a la noción griega. Ésta queda expresada por el nombre de agente *hikétēs,* «suplicante». Esa es la forma clásica, que ha sobrevivido en la tradición, mientras que las variantes *híktōr, hiktḗr* se limitan a los Trágicos. Tiene por derivados el epíteto *hiketḗrios,* «relativo al *hikétēs*», de hecho «que tiene la función de proteger al suplicante», y el denominativo *hiketeúō,* «ser *hikétēs*», equivalente del latín *supplico.*

El nombre de *hikétēs* deriva de *híkō,* «venir, llegar», que proporciona los presentes *hikánō, hiknéomai.* Desde el punto de vista morfológico, esta derivación es regular; pero esos diferentes presentes no indican más que la idea simple de «llegar».

¿Puede concebirse una relación entre «llegar» y la noción tan precisa de «supli-

cante»? Un comparatista, Wilhelm Schulze[3], ha pensado que *hikétēs* no tenía nada que ver con estos verbos, y que debía ser relacionado con otra raíz **ik-* (sin aspiración inicial), la del gótico *aithron,* «mendigar, pedir implorando» que traduce αἰτεῖσθαι, προσεύχεσθαι. Nosotros nos decidiríamos por ese sentido de *hikétēs,* pero al precio de una objeción: Schulze ha debido suponer que la aspirada inicial de *hikétēs* se debía a una relación secundaria con *híkō.* Nos resignaríamos a esta explicación de *hikétēs* si no fuera posible ninguna otra en griego mismo. Pero la relación formal entre *hikétēs* e *híkō* es tan satisfactoria, fonética y morfológicamente, como se pueda desear; la unidad exterior de las formas es evidente. El problema es un problema de sentido.

Se traduce *híkō* de modo uniforme por «llegar»; es un cliché homérico como la expresión *dómon hikésthai* «llegar a su casa». Pero el empleo más frecuente no es necesariamente el más significativo. Puede ocurrir que el uso que se ha generalizado, por razones variables, borre un elemento característico del valor primero.

El verbo presente tiene otras variedades de sentido, que apenas han sido tenidas en cuenta; así, en Homero (Il., 4, 303 y ss.): «Que nadie vaya solo, delante de los otros, a enfrentarse con los troyanos..., sino que todos y cada uno, al partir de su propio carro, alcance *(híketai)* el carro enemigo, y le aseste su lanza». Igualmente, «la humareda del sacrificio alcanza *(hîke)* el cielo» (1, 317); o también con *kléos* (véase Ilíada, 8, 192; Odisea, 9, 20), la gloria, «alcanza» al cielo. He ahí lo que especifica aún *kíkō,* como *hiknéomai* y *hikánō:* admite por sujeto un término denotando un sentimiento vivo, una emoción: cólera (Ilíada, 9, 525), pesar, angustia *(ăkhos)* (23, 47; 2, 171, etc.): la angustia «alcanza» el corazón del héroe; una sensación física (13, 711): la fatiga «alcanza» las rodillas.

Algunos ejemplos hacen que brote una intención más precisa: «por eso *llego* yo ahora a tus rodillas *(tă să goúnath' hikánomai),* para saber si estás dispuesto a darle un escudo y un casco a mi hijo» (Ilíada, 18, 457). El verbo muestra perfectamente el sentido de «alcanzar», pero al mismo tiempo nos lleva al de *hikétēs* «yo llego al contacto de tus rodillas *para suplicarte*». En un largo pasaje de la Odisea, las nociones que nosotros hemos disociado se recomponen con toda claridad. Es la plegaria de Ulises al dios del río, a cuyas orillas la tempestad acaba de arrojarle: «yo llego *(hikánō)* a ti, del que he esperado mucho; y debe ser respetado conforme a las reglas del honor, aquél de los hombres que "llega" *(híkētai),* perdido, como ahora "yo llego" *(hikánō)* tras muchos sufrimientos, a tu curso y a tus rodillas». Y el último verso completa la relación entre el verbo *hikánō* e *hikétēs.* «¡Ten piedad de mí, Señor, me declaro tu suplicante, *hikétēs*» (Odisea, 5, 445 y ss.). Basta leer este pasaje entero para ver clara la sugerencia. El encadenamiento mismo de los términos muestra que se sentían como unidad las dos nociones de *hikánō* e *hikétēs.* La formación de *hikétēs* queda justificada de esta forma: es el nombre de agente de *híkō.* Por lo demás, no tenemos sólo un ejemplo. He aquí otro igual de claro (Odisea, 9, 267-9): «nosotros alcanzamos *(hikómetha)* finalmente tus rodillas... ¡y respeta a los dioses! Somos tus *hikétai*».

Podemos concluir que *hikétēs* debe ser reconocido como nombre de agente de la raíz de la que *híkō* es el presente temático.

Una condición de empleo ha preparado este singular desarrollo. La condición de «suplicante» se explica por una costumbre de guerra conocida en la epopeya: el que,

---

[3] *Quaestiones epicae,* 1982, p. 493.

acosado por el enemigo quiere ser protegido, debe, para salvar la vida, tocar las rodillas de su adversario antes de que el otro, en el corazón mismo de la batalla, le haya herido. Así (Ilíada, 21, 65), Aquiles dispara su lanza contra Lycaón, le apunta, pero éste la esquiva y corre a tocarle las rodillas gritando: «yo toco tus rodillas; soy tu suplicante *(hikétēs)*». Es, pues, la relación de *hikésthai* con *goúnata,* «llegar a las rodillas», lo que ha hecho del nombre de agente *hikétēs* el «suplicante».

CAPÍTULO 6

# EL VOCABULARIO LATINO DE LOS SIGNOS Y DE LOS PRESAGIOS

*Sumario.* El latín se distingue por una gran abundancia de términos que, en el uso literario, se emplean indistintamente para designar el signo divino, el prodigio. Pero la etimología permite captar diferenciaciones preliterarias entre:

*omen,* «presagio verídico»,

*monstrum,* «ser cuya anomalía constituye una advertencia» (*moneo,* «advertir»),

*ostentum,* «fenómeno que se extiende *(*ten-)* frente *(obs-) al observador en el campo* de su mirada»,

*portentum,* «vasta perspectiva reveladora del futuro propuesto *(por-)* a las miradas»,

y *prodigium,* «palabra investida de autoridad *(aio)* divina (cfr. *Aius*), proferida en público *(prod-)* en función de presagio».

El examen de los términos que se refieren a los signos, a los presagios[1], será restringido al latín por una razón mayor: la relativa abundancia de estos términos en latín. A este respecto el latín contrasta con el griego y más todavía con las restantes lenguas indoeuropeas. En griego no se encuentra más que *téras,* «signo divino, prodigio, milagro», además sin etimología clara. Las demás lenguas no tienen siquiera designación completamente característica.

En latín, disponemos de una serie de palabras de valor preciso, de formación clara por lo general. Las principales son: *miraculum, omen, monstrum, ostentum, portentum, prodigium.* Frente a estos seis términos puede ponerse solamente el griego *téras.* Éste abarca el conjunto de las representaciones repartidas entre las seis unidades del latín. No tendremos en cuenta *sēmeîon, sêma,* que indica solamente el «signo» en general, correspondiente a *signum,* aun cuando se aplique a un fenómeno sobrenatural.

Primero habrá que delimitar cada uno de estos términos en latín mismo, según su significación precisa. Por regla general se admite que, en su empleo ordinario, pueden intercambiarse fácilmente. Servio, *ad Aen.,* III, 366, escribe a este respecto: *confusa plerumque ponuntur,* «se les emplea la mayor parte del tiempo sin distinguirlos». Los historiadores modernos confirman esta opinión: para hablar del mismo fenómeno, a pocas líneas de distancia, se emplean indiferentemente una u otra de estas palabras. Nosotros dejaremos a los filólogos la tarea de decidir sobre esto.

Nuestro propósito será analizar en cada caso la significación etimológica y ver lo

[1] Para una visión de conjunto del problema histórico y religioso, Cfr. Raymond Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique,* París, 1963, que también trata (pp. 79-80, 84-85) la terminología latina.

qué podemos sacar, aun cuando la representación que los romanos se hacían de estos signos no los distinga con más claridad.

Todos ellos son de formación latina, es decir, de creación léxica secundaria, salvo *ōmen*.

La formación de *ōmen* presenta la siguiente dificultad: el tema se encuentra reducido a la vocal *ō-*. Esto permite varias posibilidades de reconstrucción, que han sido efectivamente consideradas por los etimologistas, sin que ninguna haya parecido demostrable. Pero ahora tenemos un paralelo que permite explicar, sin forzarlo, el sentido y la formación de *ō-men*. El radical latino *ō-* puede compararse directamente con el tema verbal hitita *hā-*, «creer, tener por verdadero»; por consiguiente, *ōmen* se interpretará como «declaración de verdad». Una palabra fortuita, pronunciada en una circunstancia decisiva, podrá ser aceptada como *ōmen*, como presagio verdadero, como signo del destino. Será una palabra de buen «augurio», anunciadora del destino[2]. Cicerón, en *De diuinatione*, I, capítulo 46, aporta varios ejemplos.

El neutro *monstrum* se vincula claramente al presente *monstrare*, pero con una diferencia de sentido fuertemente marcada. No se puede decidir *a priori* cuál de los dos términos, *monstrum* o *monstrare* es anterior; sin embargo, es probable que *monstrare* sea el denominativo de *monstrum* por una razón de morfología, la formación nominal en *-strum*. Pero desde los inicios de la tradición, los dos términos no tienen nada en común: *monstrare* significa aproximadamente «mostrar»; *monstrum* designa en general una «cosa que se sale de lo ordinario»; a veces algo horrible, que viola de forma repugnante el orden natural de las cosas, un «monstruo», *monstrum horrendum*, dice Virgilio.

Los latinos tenían todavía conciencia de la formación de la palabra: *monstrum*, dicen, está por *monestrum*, de *moneo*. Haya existido o no *monestrum*, lo cierto es que *monstrum* y *monstrare* se hallan vinculados a *moneo*. A partir de *moneo*, ¿cuál es el sentido de *monstrum*? Para encontrar esta relación, podemos ayudarnos con el denominativo *monstrare* que no ha sido desviado de su significación por consideraciones religiosas. Generalmente se traduce por «mostrar», pero ahí hay una equivalencia sumaria; además, hay otro verbo que significa más comúnmente «mostrar»: *ostendo*. La diferencia es la siguiente: *monstrare* es menos «mostrar» un objeto que «enseñar una conducta, prescribir la vía a seguir», como hace un preceptor: *qui tibi nequiquam saepe monstraui bene*, «yo que tan a menudo te he dado buenas lecciones» (Plauto, *Baq.*, 133): *quotiens monstraui tibi ut...* «cuántas veces te he aconsejado...» (*Men.*, 788); *non periclumst ne quid recte monstres*, «no hay peligro de que des un buen consejo» (*Pseud.*, 289). Por tanto, si de *monstrare* nos remontamos a *monstrum*, para encontrar el sentido literal, borrado por el empleo religioso, vemos que *monstrum* debe comprenderse como un «consejo», una «advertencia» dada por los dioses. Ahora bien, los dioses se expresan por prodigios, por signos que confunden el entendimiento humano. Una «advertencia» divina adoptará el aspecto de un objeto o de un ser sobrenatural; como dice Festo, «se llama *monstra* lo que sale del mundo natural, una serpiente que tiene pies, un pájaro de cuatro alas, un hombre de dos cabezas». Sólo el poder divino puede manifestar así sus «advertencias». Por eso el sentido de *monstrum* se ha abolido en su designación. No había nada en la forma de *monstrum* que apelase a esa noción de «monstruoso», a no ser el hecho de que en la

---

2 Véase nuestra obra *Hittite et indo-européen*, 1962, pp. 10 y ss.

doctrina de los presagios, un «monstruo» representaba una «enseñanza», una «advertencia» divina.

Esta primera precisión puede ayudarnos, a su vez, a distinguir *monstrum* de *ostentum* y *portentum,* puesto que en estos dos últimos términos el valor de «mostrar» sobrevive todavía vagamente.

No hay diferencia clara en el empleo entre *ostentum* y *portentum;* los mismos hechos pueden ser designados indiferentemente con uno u con otro, anuncien acontecimientos favorables o no. Consideremos los dos presentes, *ostendo, portendo;* tienen una frecuencia de empleo muy desigual: *ostendo* está ampliamente atestiguado; *portendo* se encuentra restringido a la esfera de los presagios, como *portentum,* mientras que entre *ostendo* y *ostentum* el desvío es de la misma naturaleza que el existente entre *monstrare* y *monstrum,* aunque menos marcado.

El verbo simple *tendo,* «tender», emparentado con el i.-ir. *tan,* gr. *teínō,* está sacado de la raíz indoeuropea (**ten-,* «tender»). El empleo, en una acepción también específica, es precisado por el preverbio: *ob-/obs-* indica generalmente que la acción es producida «frente a algo, en sentido opuesto de tal forma que intercepta la ruta» (cfr. *obuiam*). El preverbio tiene plena fuerza también en un ejemplo antiguo, como el que ofrece Catón en su tratado de agricultura: *ager qui soli ostentus erit,* «un campo expuesto al sol». *Ostentus* significa aquí «tendido frente a». Esta relación explicará literalmente *ostendo* y el sentido religioso que no abarca más que una parte de su empleo: un *ostentum* en tanto que presagio está como «tendido frente a, ofrecido a los ojos», no solamente «mostrado», sino «producido a la vista (como un signo que hay que interpretar)». Tácito asocia, al referir un presagio, *obtendo* y *ostentum* (*Hist.,* 3, 56).

Consideremos *portendo;* lo esencial está aquí en el preverbio *por-,* del que subsisten pocos ejemplos, pero todos ellos significativos: *porrigo,* «extender, ofrecer alguna cosa»; *polluo,* «mancillar, profanar»; *polliceo(r),* «prometer»; *polluceo* y *porricio,* dos verbos relativos a las ofrendas. Junto con *portendo,* ésos son los ejemplos de *por-,* y, hecho notable, todos ellos pertenecen al dominio religioso. Con la única excepción de *polliceo(r),* al menos en su empleo habitual: *liceo* significa «ser sacado a subasta», *liceor,* «pujar, adquirir por puja»; el preverbio *por-* da a *polliceor* el sentido etimológico de «pujar durante una venta, ofrecer algo más que el precio pedido» (cfr. Plauto, *Mercator,* 439), de donde ordinariamente «prometer».

Se atribuye a *por-* en los diccionarios el mismo sentido, o casi el mismo sentido, que a *pro-* y a *prae-* a causa de su origen común. Pero estos preverbios no son sinónimos, puesto que han recibido en latín formas distintas y puesto que, además, no permutan libremente. Debemos presumir que *pro-, prae-, por-* se caracterizan cada uno por algún rasgo propio que los delimita. Entre *pro-* y *prae-* la diferencia ha sido objeto de un análisis detallado[3]. Ahora se trata de buscar cómo se define a su vez *por-*.

Lo vemos ya en *porrigo,* cuyo sentido es «extender en toda su longitud, desarrollar, prolongar»; el preverbio *por-* implica la idea de «estirar, mostrar en toda su dimensión». Si *porricio* (de **por-iacio*) ha tomado la acepción de un verbo de ofrenda, es que «arrojar» *(iacio)* viene precisado por el preverbio *por-,* «en la longitud entera (del altar): así se procede, en efecto, con las entrañas de la víctima *(exta),* que se muestran *(porricere)* sobre el altar: *si sacruficem summo Ioui atque in manibus exta*

[3] «Le systeme sublogique des prépositions en latin», *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague,* vol. V, 1949, pp. 177-185; *Problèmes de linguistique générale,* París, 1966, pp. 132-159.

*teneam ut poriciam...*, «incluso aunque yo estuviera sacrificando a Júpiter supremo y tuviera en las manos la entrañas para disponerlas sobre el altar...» (Plauto, *Pseud.*, 265): *inter caesa et porrecta*, locución: «entre el corte y la exposición sobre el altar», para decir «en el último momento» (Cicerón, *Att.*, 5, 18, 1). La misma representación se descubre en *polluceo*, verbo de la antigua lengua religiosa, «ofrecer en sacrificio un rico festín» (con *daps*, Catón, *Agr.*, 132) y también «servir sobre la mesa los restos del sacrificio». No se conoce ningún ejemplo más de este verbo *luceo*, pero el preverbio *por-* indica claramente que los platos son presentados en toda la longitud de la mesa de ofrenda o de la mesa del huésped; por eso *pollucere, pollúctura* despierta siempre la idea de un festín suntuoso. Es, sin duda, la misma imagen la que hay que ver en el preverbio *polluo* (no tenemos **luo*, sino solamente *lutum*, «barro»), que se traduce poco más o menos «ensuciar completamente, profanar».

El sentido de *por-tendo* se descubre ahora en su particularidad entre los demás verbos de presagio y, sobre todo, frente a *ostendo*. Se designa por *portendere, portentum*, una serie de presagios que anuncian una serie de acontecimientos que se despliegan en la duración. Es lo que se deduce de los ejemplos siguientes, recogidos en los textos de Tito Livio: *dii inmortales... auguriis auspiciisque et per nocturnos etiam uisus omnia laeta ac prospera portendunt:* «los dioses inmortales por presagios concordantes e incluso por visiones nocturnas, nos anuncian que todo tendrá una salida favorable y feliz» (26, 41, 18); *ominatur, quibus quondam auspiciis patres eorum ad Aegates pugnauerint insulas, ea illis exeuntibus in aciem portendisse deos*, «él alega como presagio que los dioses le han asegurado los mismos auspicios, en el momento de trabar la batalla, que a sus padres cuando ellos combatían en las islas Egatas» (30, 32, 9); *di inmortales mihi sacrificanti precantique ut hoc bellum mihi, senatui uobisque feliciter eueniret, laeta omnia prosperaque portendere*, «los dioses inmortales a los que yo sacrificaba y pedía que la guerra se volviese venturosa para mí, para el senado y para vosotros, me han presagiado que todo tendría una salida favorable y feliz» (31, 7). Pongamos de manifiesto esta fórmula de la lengua augural: «*omnia laeta prosperaque portendere*». Los ejemplos de *portenta* anuncian, en efecto, una perspectiva completa: *portentum*, a diferencia de *ostentum*, presagia no un solo acontecimiento, sino un panorama completo y como una perspectiva continua, poniendo al descubierto de este modo una gran porción del porvenir.

El término *prodigium* es de examen más fácil en el sentido de que puede analizarse en latín mismo, y más difícil debido a que los elementos de formación deben ser interpretados.

El análisis se centra en **prod-* (doblete de *pro-* ante vocal, cfr. *prod-eo*) y *-agium*, derivado nominal de *ag-*. Pero, ¿de qué raíz *ag-* se trata? Se está de acuerdo en descartar el radical *ag-* de *ago*, «empujar», y se piensa más bien en *ag-* del sustantivo *adagio con su doblete adagium*, «adagio, proverbio». La formación debe ser reciente, según la *a* interior conservada frente a la *i* de *prod-igium*. De esta forma, *prodigium* y *adagio* se vinculan a la raíz del latín *aio*, «decir».

Entonces, ¿cómo interpretar literalmente *prodigium*? Hay que admitir que esta raíz **ag-*, «decir», no está atestiguada con total seguridad fuera del latín. Se explica el griego *ê* «dice él» por un antiguo **ēg-t*, pero la reconstrucción de este radical formado por una vocal única deja algunas incertidumbres. Hay una posibilidad de comparación con el armenio *ar̂-ac*, «palabra proverbial», pero Meillet, que la ha propuesto, insiste en la irregularidad fonética de *-ac*, enfrente al verbo *asem*, «yo digo».

Según los glosadores latinos, *adagio (adagium)* corresponde, en cuanto al sentido, al griego *prooímion,* «preámbulo, exordio». Es difícil confirmarlo a falta de ejemplos literarios. Solamente en Varrón encontramos *uetus adagio est.*

El paso de *adagio* a *adagium* parece debido a la analogía de *prouerbium,* del que *adagium* sería sinónimo. Pero este sentido no concuerda con el del griego *prooímion,* «preludio», bien musical, bien oratorio, «exordio»; en sentido figurado en los trágicos, lo que «preludia» a un acontecimiento; *phroímia pónōn* (Esquilo), «los preludios de los males», lo que los anuncia. Habría que interpretar entonces *adagio* como un proverbio que se cita a modo de exordio, para dar el tono a un discurso. Pero no es seguro.

Consideremos ahora la relación de *prodigium* con *aio.* Los diccionarios dan solamente a *aio* el sentido de «decir». Tenemos que especificar *aio* respecto a otros verbos de lengua. Anotemos una observación curiosa de Donato: *aio* se aplica, dice, a los *inuisa, uana, contemnenda, falsa,* a cosas desagradables, vanas, despreciables, falsas.

Pasemos revista a los principales empleos de este verbo. Una de las funciones de *aio* es la de oponerse a *nego,* como «decir sí» a «decir no». Frecuente también es la expresión *ut aiunt,* «como se dice», bien para referir un rumor, lo que se dice, bien para introducir una locución vulgar o proverbial; en cualquier caso, para citar literalmente: *ut ait Cicero,* cuando se reproducen sus mismas palabras. También *ait,* y no ningún otro verbo, sirve de inciso cuando se refieren textualmente unas palabras.

En la lengua judicial, se encuentra con frecuencia *aio* en primera persona, en locuciones consagradas. Según Gayo, la fórmula de reivindicación de propiedad era: *hunc ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio,* «yo declaro que este hombre es mío según el derecho de los Quirites». Esta fórmula es reproducida en muchas ocasiones tanto en Plauto como en Cicerón (con variantes, *fundum* en lugar de *hominem*), cuando dos hombres reivindican la propiedad de la misma cosa: *et ego idem esse aio meum.* El sujeto de *aio* podrá ser la ley misma: *uti lex ait,* «como dice la ley», o en Ulpiano, *lex Iulia ait,* o también *uti mos ait.*

Ahí tenemos las principales categorías de empleo, rápidamente agrupadas en una significación general que parece bastarse a sí misma. Además, de *aio* se ha sacado un sustantivo empleado como nombre divino, *Aius.* Conocemos a este dios, llamado tan pronto con *Aius* solamente, tan pronto como *Aius Locutius,* que anunció a los romanos, en el silencio de la noche, la llegada de los galos. Varrón dice la razón que les hizo llamarlo así: *Aius deus appellatus araque ei statuta quod eo in loco diuinitus uox edita est,* «el dios Aius fue llamado así y un altar le fue elevado porque en aquel lugar, procediendo de la divinidad, una voz se hizo oír» (cfr. Liv., 5, 50 y 52).

Según las funciones características de este verbo *aio,* teniendo en cuenta el derivado nominal *Aius* doblado y explicitado por *Locutius,* puede decirse que *aio* se refiere ante todo al enunciado literal de la palabra, y que este enunciado lleva en sí mismo cierta autoridad.

Que *aio* implica una enunciación de autoridad se ve en las acepciones más triviales. Ésa es la razón por la que *aio* es de rigor en las expresiones jurídicas, y no *dico:* no enuncia una opinión, una creencia, sino un dicho de autoridad que tiene valor de compromiso. De ahí la expresión *lex ait,* mientras que no se encuentra *lex dicit.* Asimismo se escribirá *Liuius ait* cuando se citan sus propias palabras, en un caso en que tienen presunción de autoridad.

Hemos visto que *aio* se opone a *nego* y significa «decir sí». Tiene valor de afirmación categórica y positiva. Quien profiere *aio* toma por su cuenta una aserción de ver-

dad. El dios *Aius* es llamado así *quod diuinitus uox edita est,* porque una voz divina se hizo oír. Su nombre no es **Dicius,* sino *Aius,* es decir, una voz investida de autoridad. *Aio* designa siempre una enunciación impersonal y que extrae su autoridad de aquello que puede vincularse a un agente supra-personal, ley o divinidad. Como puede observarse, hay cierta analogía entre la connotación de *aio* en latín y la de *phēmi* en griego.

Entonces, ¿qué significa *prodigium,* una vez definido *ag-*?

Podemos referirnos útilmente a la descripción de un *prodigum* que ocurrió bajo el rey Tulio, según Tito-Livio (1, 31). Después de la derrota de los Sabinos, se anuncia al rey y a los senadores que ha habido una lluvia de piedras sobre el monte Albano. Se envía gente para comprobar el prodigio *(ad id uisendum prodigium).* Éstos ven, en efecto, caer una gran lluvia de piedras semejantes a granizo. Creyeron asimismo oír una gran voz *(uisi etiam audire uocem ingentem)* alzarse en el bosque que corona la cima y prescribir a los Albanos sacrificios, según sus ritos nacionales. A raíz de este prodigio *(ab eodem prodigio),* los Romanos hicieron también una novena, bien porque una voz celeste *(uoce caelesti)* del monte Albano se lo hubiera mandado, bien por consejo de los arúspices.

Este texto parece contener la explicación etimológica de *prodigium.*

Hemos visto la relación de *Aius* con una voz divina; igualmente, el *prodigium* se caracteriza por la emisión *(prod-)* de una voz divina *(-agium),* según las circunstancias que acompañan al *prodigium* citado. En origen, el *prodigium* hubiera sido el «prodigio» de una voz divina dejándose oír entre otras señales. Tal es la justificación, de hecho, que podría darse a esta interpretación fundada sobre el sentido propio de *aio.*

# CAPÍTULO 7

# RELIGIÓN Y SUPERSTICIÓN

*Sumario.* Al no concebir esta realidad omnipresente, que es la religión, como una institución separada, los indoeuropeos no tenían término para designarla. En las lenguas en que esa designación aparece, es muy interesante volver a trazar el proceso de su constitución.

En griego jonio, en Heródoto, el término *thrēskeíē* se aplica propiamente a la observancia de prescripciones de culto. Desconocido en el ático, *trēskeía* no vuelve a aparecer, sino tardíamente (siglo I antes de Cristo) para designar la «religión», como conjunto de creencias y de práctica.

Nada hay tan contestado, ni desde hace más tiempo, como el origen del latín *religio.* Se demuestra aquí que, por razones tanto semánticas como morfológicas, la palabra se vincula a *relegere,* «recolectar, volver a tomar mediante una síntesis anterior para recomponerla»: la *religio,* «escrúpulo religioso», es así, en origen, una disposición subjetiva, un movimiento reflexivo ligado a algún temor de carácter religioso. Falsa históricamente, la interpretación por *religare* (religar [atar de nuevo]), inventado por los cristianos, es indicativo de la renovación de la noción: la *religio* se convierte en «obligación», vínculo objetivo entre el fiel y su Dios.

Igual de desconcertante es la designación de la superstición: entre *superstes,* «superviviente», «testigo» y *superstitiosus,* «adivino», ¿cómo definir la *superstitio*? En origen, es la facultad de dar testimonio después de lo que ha sido abolido, de revelar lo invisible. La evolución del término hacia un sentido únicamente peyorativo se explica por el descrédito que alcanzaba en Roma a adivinos, magos y «videntes» de toda índole.

Así vemos por qué rodeos imprevisibles se ha formado la pareja, en adelante fundamental, *religión-superstición.*

Todos los datos léxicos examinados en estos últimos capítulos derivan de una noción central: la de *religión.* ¿Cómo puede definirse, según el vocabulario indoeuropeo, lo que nosotros denominamos «religión»?

No hay —y es una constatación inmediata— término indoeuropeo común para «religión». Aún en fecha histórica, varias de las lenguas indoeuropeas carecen de ella, cosa que no debe sorprender; la naturaleza misma de esta notación no se presta a una apelación única y constante.

Si es cierto que la religión es una institución, esa institución, sin embargo, no está nítidamente separada de otras, ni planteada fuera de ellas. No podría concebirse claramente, ni, por tanto, nombrar a la religión sino a partir del momento en que está delimitada, en que tiene un dominio distinto, en que puede saberse lo que le pertenece y lo que le es extraño. Ahora bien, en las civilizaciones que nosotros estudiamos, todo está imbuido de religión, todo es señal o juego o reflejo de las fuerzas divinas. Al margen de las cofradías especializadas, no se siente la necesidad de un término espe-

cífico aplicado al conjunto de cultos y de creencias, y por eso, para nombrar a la «religión», no encontramos sino términos cada uno de los cuales resulta de una creación independiente. No estamos siquiera seguros de entenderlos, según su propia verdad. Cuando traducimos por «religión» la palabra sánscrita *dharma,* «regla», o la palabra antiguo eslavo *věra,* «creencia», ¿no cometemos el error de extrapolar? Tendremos en cuenta únicamente dos términos que, uno en griego y otro en latín, pueden pasar por equivalentes de «religión».

La palabra griega *thrēskeía* es propiamente a un tiempo el culto y la piedad. Tiene una historia singular incluso en griego. Para Van Herten[1], *thrēskeía* no se aplicaría más que a cultos extranjeros. En realidad, en la época de Augusto la palabra designa toda clase de culto, indígena o extranjero. La palabra es antigua. Aparece en Heródoto por primera vez, luego desaparece completamente de la tradición para no volver a surgir hasta la época de Estrabón; los ejemplos se multiplican entonces, tanto en los textos como en las inscripciones. Vocablo propiamente jonio, no encontró su camino en ático, pero luego conoció un favor renovado, porque era el término más cómodo para designar un conjunto de creencias y de prácticas de culto.

Los primeros empleos, dos de *thrēskíe,* dos del presente *thrēskeúein,* todos ellos en Heródoto, libro II, se refieren a las observancias: «Los egipcios, vecinos de la Libia, soportaban mal la *reglamentaciōn* del sacrificio y, en particular, la prohibición de la carne de vaca» (II, 18, trad. [francesa] Ph.-E. Legrand).

Por otro lado, Heródoto indica las reglas de pureza física a que se obligan los sacerdotes egipcios. Luego añade: «observan mil otras *thrēskeías»* (II, 37); se trata de prácticas impuestas a los sacerdotes. Ése es también el sentido del verbo *thrēskeúō* (II, 64, 65), «seguir minuciosamente prescripciones religiosas», siempre entre los egipcios. La idea es, por tanto, la de la «observancia», noción de práctica y no de creencia. Podemos remontarnos más aún en la historia de la palabra gracias a testimonios dispersos. El sustantivo *thrēskeía* deriva bastante curiosamente de un presente en *-sko,* que hemos visto en forma de una glosa en Hesiquio: θρήσκω · νοῶ y también θράσκειν · ἀναμιμνήσκειν, «hacer recordar». A su vez, *thrēskō* es susceptible de un análisis; se apoya en un **thréō,* atestiguado por ἐνθρεῖν · φυλάσσειν, «guardar, observar». Podemos añadir a esta serie de formas un eslabón más: *thréō* supone una raíz **ther-*, lo que permite unirle el adjetivo negativo *atherés,* glosado *anóēton* («insensato»), y lo que es más interesante, *anósion,* «impío». Por último, *atherés* está en el origen del presente homérico *atherízō,* «hacer poco caso de, descuidar».

Todos estos datos se encadenan y completan la noción que la palabra *thrēskeía* misma evoca: la de «observancia, regla de práctica religiosa». Se une a un tema verbal que marca la atención al rito, la preocupación por ser fiel a una regla. No es la «religión» en su conjunto, sino la sujeción a las obligaciones del culto.

*
* *

[1] J. Van Herten, *Threskeía, eulábeia, hikétēs,* Tesis Doctoral, Utrecht, 1934. La documentación ha sido enriquecida y la historia de la palabra precisada por Louis Robert, *Études épigraphiques et philologiques,* 1938, pp. 226 y ss.

Vayamos ahora al segundo término, infinitamente más importante por todos los conceptos: es el latín *religio*, que sigue siendo en todas las lenguas occidentales, la palabra única y constante, aquélla para la que no ha logrado imponerse ningún equivalente o sustituto.

¿Qué significa *religio*? Se discute sobre ello desde la antigüedad. Ya los antiguos no estaban de acuerdo; los modernos siguen divididos. Se duda entre dos explicaciones que alternativamente se afirman, encuentran nuevos defensores, pero que no parecen permitir una elección decisiva. Están representadas, una por Cicerón que, en un texto reproducido más adelante, vincula *religio* a *legere*, «coger, reunir»; otra por Lactancio y Tertuliano, que explican *religio* por *ligare*, «ligar [unir, atar]». Todavía hoy los autores se dividen entre *legere* y *ligare*.

No podemos citar más que los principales estudios. A la explicación de Cicerón se ha unido W. Otto[2], seguido por J. B. Hofmann[3]. En sentido contrario, el diccionario de Ernout-Meillet se pronuncia nítidamente por *religare*, lo mismo que el artículo *religio* de Pauly-Wissowa[4]. Otros están inseguros: W. Fowler[5] da un buen estudio descriptivo del sentido de *religio*, pero por lo que atañe a la etimología cita la opinión de Conway, según el cual «las dos explicaciones pueden defenderse».

He aquí el texto de Cicerón que debe presidir toda discusión (*De natura deorum*, II, 28, 72): *Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo ut elegantes ex eligendo, ex diligendo diligentes. His enim in uerbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso.* «Aquellos que volvían a tomar *(retractarent)* diligentemente y, en cierto modo, *relegerent* todas las cosas que se refieren al culto de los dioses, éstos han sido llamados *religiosi* de *relegere*, como *elegantes* de *eligere* y *diligentes* de *diligere*. Todas estas palabras tienen, en efecto, el mismo sentido de *legere* que *religiosus*».

En sentido inverso, para Lactancio la religión es un «lazo» de piedad que nos «enlaza» con la divinidad, *uinculo pietatis obstricti et religati sumus*. La opinión de Lactancio es adoptada por Kobbert, que define la *religio* «como una fuerza exterior al hombre, un tabú unido a ciertas épocas, a ciertos lugares, a ciertas cosas y por la que el hombre privado de su voluntad está ligado, atado».

Tenemos que preguntarnos, en primer lugar, qué designa realmente *religio*, cuáles son sus empleos propios y constantes. Bastará con recordar algunos ejemplos entre los más notables. En el origen, *religio* no designa la «religión» en su conjunto, esto es seguro.

Un viejo fragmento de una tragedia perdida de L. Accio nos ha conservado estos dos versos:

*Nunc, Calcas, finem religionum fac: desiste exercitum*
*morari meque ab domuitione, tuo obsceno omine.*

(Non. 357, 6 = *Astyanax*, fr. V Ribbeck.)

«Pon un término, Calcas, a tus *religiones:* cesa de retrasar al ejército y de impedirme volver a mi casa con tu presagio siniestro.»

---

[2] Estudio sobre *religio* y *superstitio* aparecido en el *Archiv für Religionswissenschaft*, XII, 533; XIV, 406.

[3] *Lat. etym. Wb.*, I, 352.

[4] El autor, M. Kobbert, reanuda lo esencial de una tesis doctoral sobre el tema (1910) de la que él mismo es el autor.

[5] *Transactions* del tercer Congreso Internacional de Historia de las Religiones, t. II.

Las *religiones* del adivino Calcas, nacidas de un presagio siniestro, fuerzan al ejército a permanecer inmóvil e impiden al héroe volver a su casa. Se ve que *religio,* término de la lengua augural, designa un «escrúpulo relativo a los *omina*», por tanto, una disposición subjetiva. Ése parece también el rasgo dominante de *religio* en sus empleos laicizados.

Plauto, *Curculio,* 350: *uocat me ad cenam; religio fuit, denegare uolui:* «Él me invita a cenar: *yo he tenido un escrúpulo,* he querido rehusar». En Terencio (*Andria,* 941), Cremes es puesto en presencia de una joven, su propia hija, a la que creía perdida; vacila en reconocerla: *At mihi unus scrupulus restat, qui me male habet,* «Me queda un escrúpulo que me atormenta», dice, y el otro responde: *dignus es cum tua religione, odio: nodum in scirpo quaeris,* «merecerías, con tu *religio,* ser odiado: buscas dificultades donde no las hay (literalmente «buscas un nudo en un junco»). *Religio* repite *scrupulus.* De ahí viene la expresión *religio est,* «tener escrúpulo» y también *religioni est* o *religio tenet* con una proposición infinitiva: *religioni est quibusdam porta Carmentali egredi* (Festo, 285 M.), «algunos tienen escrúpulo (en tal circunstancia) de salir por la puerta Carmental».

El uso es constante en la época clásica. Por ejemplo, en el curso de una elección, el primer recensor de los votos muere súbitamente; todo el procedimiento debía ser suspendido; Graco, sin embargo, decide seguir adelante, aunque observa *rem illam in religionem populo uenisse,* «que la cosa despierta una "inquietud", un escrúpulo en el corazón de las gentes» (Cicerón, *Nat. Deorum,* II, 4, 10). La palabra es frecuente en Tito Livio, en relación, a menudo, con fenómenos religiosos: *quod demouendis statu suo sacris religionem facere posset:* «un hecho que podría inducir a tener escrúpulo de cambiar el lugar de ciertos cultos» (IX, 29, 10): alusión al castigo de los Potitii que han abandonado el culto de Hércules; *adeo minimis etiam rebus praua religio inserit deos,* «es totalmente cierto que un escrúpulo torcido mezcla los dioses hasta en las cosas más pequeñas» (XXVII, 23, 2).

El culto de Ceres, dice Cicerón, debe ser realizado con la más meticulosa preocupación por los ritos, según el voto de los antepasados: *sacra Cereris summa maiores nostri religione confici caerimoniaque uoluerunt* (*Balb.,* 24, 55).

El sentido de *religio,* que se encontraría en cantidad de ejemplos, queda confirmado por el derivado *religiosus,* «escrupuloso respecto al culto, que hace un caso de conciencia de los ritos». Que *religiosus* pudo decirse del culto mismo, nos lo indican varios eruditos romanos: *religiosum quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis sit,* «es religioso lo que en virtud de una cierta *sanctitas* se encuentra separado y alejado de nosotros» (Masurio Sabino *apud* Aulo Gelio, N. A. 4, 9); *religiosum esse Gallus Aelius ait quod homini facere non liceat, ut si id faciat contra deorum uoluntantem uideatur facere:* «es "religioso" lo que no está permitido a los hombres hacer, de suerte que si lo hacen parecen ir contra la voluntad de los dioses» (Festo, p. 278 Mull.).

En resumen, la *religio* es una vacilación que retiene, un escrúpulo que impide y no un sentimiento dirigido hacia una acción o que incita a practicar el culto. Nos parece que este sentido, demostrado por el uso antiguo sin la menor ambigüedad, impone una sola interpretación para *religio:* la que da Cicerón vinculando *religio* a *legere.*

Consideremos más de cerca la forma de *religio.* ¿Sólo se puede explicar *religio* por *ligare*? Nuestra respuesta será negativa por varias razones:

1. No hubo nunca de *ligare* un abstracto **ligio;* el abstracto de *religare* es *religa-*

*tio;* por el contrario, tenemos el testimonio concluyente de la palabra *legio* en favor de *legere.*

2. Es un hecho poco observado que los abstractos en *-io* se constituyen generalmente a partir de verbos de la tercera conjugación, y no de la primera; así, *ex-cidio, regio, dicio, usu-capio, legi-rupio (rumpere), de-liquio (linquere), obliuio (*obliuere, obliuisci)* y también *legio.*

3. Una cita de un autor antiguo zanjaría la cuestión definitivamente: *religentem esse opportet, religiosus nefas (ne fuas?),* «hay que ser *religens,* no *religiosus»* (Nigidio Figulo *apud* Aulo Gelio, N. A., 4, 9, 11). Importa poco aquí que la tradición de la última palabra esté corrompida. La forma *religentem* de *lego, legere* muestra claramente el origen de *religiosus.*

Todas estas razones habrían aparecido hace tiempo si el verbo **religare* hubiera dejado otras pruebas de su existencia, además del participio *religens,* para basar la relación entre *religio* y *legere.* Pero se puede razonar sobre verbos de igual formación, como *intelligo* y *diligo,* que ya Cicerón había relacionado en el pasaje citado más arriba: *his enim uerbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso,* «en todas estas palabras *(diligo, intelligo)* se encuentra el mismo sentido de *legere* que nosotros tenemos en *religiosus*).

En efecto, *legere,* «recoger, volver a sí, reconocer», susceptible de muchas explicaciones concretas, se presta también con diversos preverbios a designar pasos de la inteligencia, actitudes de sentimiento. Lo contrario de *lego* se enuncia por *neg-ligo,* «no preocuparse de»; *diligo* es «recoger aislando, con preferencia, estimar, amar»; *intelligo,* «recoger escogiendo, retener por la reflexión, comprender» la «inteligencia», ¿no es capacidad de selección y de síntesis?

De estos acercamientos se puede inferir el sentido de *religere,* «recolectar»: quiere decir, «tomar para una nueva selección, volver sobre una gestión anterior»; he ahí una buena definición del «escrúpulo» religioso. Conviene tanto ser *religens,* decía Nigidio Figulo, «tener preocupación» de las cosas religiosas, como malo es ser *religiosus,* verse llevado siempre al escrúpulo. Volver a empezar una elección ya hecha (*retractare,* dice Cicerón), revisar la decisión que resulta de ella, tal es el sentido propio de *religio.* Indica una disposición interior y no una propiedad objetiva de ciertas cosas o un conjunto de creencias y prácticas. La *religio* romana es, en origen, esencialmente subjetiva. No es fortuito que sea sólo en la obra de los escritores cristianos donde aparece la explicación de *religio* por *religare.* Lactancio insiste en ella: *nomen religionis a uinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi deus religauerit et pietate constrinxerit,* «el término *religio* ha sido sacado del lazo de la piedad, porque dios se enlaza al hombre y le ata por la piedad». Es que el contenido mismo de la *religio* ha cambiado. Para un cristiano, lo que caracteriza, en relación a los cultos paganos, la nueva fe, es el vínculo de la piedad, esta dependencia del fiel respecto a Dios, esta obligación en el sentido propio de la palabra. El concepto de *religio* está remodelado sobre la idea que el hombre se hace entonces de su relación con Dios; idea completamente diferente de la vieja *religio* romana y que prepara la acepción moderna. He aquí lo esencial sobre la historia y el origen de la palabra *religio,* tal como lo enseñan tanto los usos como la forma de la palabra.

El análisis del sentido de *religio* contribuye a aclarar el término que entre los romanos mismos pasaba por su contrario: *superstitio.* En efecto, la noción de «religión» exige, por así decirlo, como contrapartida la de «superstición».

Es una noción curiosa y que no ha podido nacer más que en una civilización y en

una época en las que el espíritu podía apartarse lo bastante de las cosas de la religión como para apreciar las formas normales y las formas exageradas de la creencia o del culto. No hay apenas más que dos sociedades donde se pueda observar semejante actitud, donde, de manera independiente, se han creado términos que la expresen.

En griego, la noción viene dada por el compuesto *deisidaimonía,* derivado abstracto de *deisidaímōn,* propiamente «el que teme a los *daímones*». En el curso de la historia este compuesto tiene dos sentidos diferentes: primero «que teme a los dioses *(daímones)*» como hay que temerlos, que es respetuoso con la religión y devoto en sus prácticas; luego, bajo el efecto de un doble proceso semántico, «supersticioso». Por un lado, *daímon* ha tomado el sentido de «demonio»; además, la práctica religiosa se complica con observancias cada vez más minuciosas donde intervienen tanto la magia como las influencias extranjeras. Paralelamente se afirman escuelas filosóficas que, separadas de las cosas de la religión, distinguen entre el culto verdadero y las prácticas de puro formalismo.

Resulta interesante seguir esta evolución en el seno del griego; pero deriva de una toma de conciencia bastante tardía y limitada.

La palabra *superstitio,* por el contrario, con el adjetivo derivado *superstitiosus,* ha conocido la misma fortuna que *religio* a la que se opone. Es el término el que, para nosotros los modernos, ha fijado la noción. En apariencia, el término está claro en cuanto a su estructura formal. Pero falta —y mucho— que su significación nos parezca tan clara.

Por un lado, la palabra ha conocido varias acepciones incluso en latín. Pero ninguna concuerda con el sentido de los elementos del compuesto; no se ve cómo de *super* y de *stare* habría salido el sentido de «superstición».

Por su forma, *superstitio* debería ser el abstracto correspondiente a *superstes,* «superviviente». Pero, ¿cómo relacionarlos? Porque *superstes* no significa sólo «superviviente», sino en ciertos usos perfectamente atestiguados «testigo». La misma dificultad se presenta para *superstitio* en su relación con *superstitiosus.* Admitiendo que *superstitio* haya sido llevado de alguna manera a significar «superstición», ¿cómo concebir que *superstitiosus* haya significado no «supersticioso», sino «adivino», «profético»?

Ya vemos la complejidad del problema, limitado en cuanto a la extensión de la formación, pero de grandes consecuencias para la historia de las creencias. Por eso la palabra ha sido a menudo estudiada, discutida y explicada en sentidos muy diversos. Resumamos brevemente estas interpretaciones para apreciar todos los elementos de la discusión.

*a)* La interpretación literaria por *superstes,* «supervivientes», conduce a *superstitio* como «supervivencia». *Superstitio* indica entonces un «resto de una antigua creencia que en la época en que se la considera parece superflua». En nuestra opinión, esta explicación descansa sobre un contrasentido histórico: sería prestar a los antiguos y desde antes de la tradición histórica, la actitud de espíritu y el sentido critico del siglo XX o de nuestros etnógrafos modernos, que permiten discernir en la religión las «supervivencias» de una época más antigua y que no se armonizan con el resto, y además así no se da cuenta del sentido particular de *superstitiosus.*

*b)* En el estudio de Otto sobre la *religio,* citado anteriormente, también se considera la palabra *superstitio.* El autor define el sentido entre los escritores más antiguos, pero renuncia a explicarlo por las fuentes del vocabulario latino; piensa que *su-*

*perstitio* es simplemente traducción de una palabra griega: sería el calco latino de *éktasis,* «éxtasis». Conclusión muy sorprendente, porque *éktasis* no tiene ninguna relación, ni de forma ni de concepto, con *superstitio.* El prefijo *ek-* no corresponde a *super;* la brujería, la magia son extrañas al sentido de *éktasis* [*]. Por último, la fecha misma en que aparece *superstitio* en latín excluye toda influencia filosófica en su formación. De hecho, esta interpretación no se ha tenido en cuenta.

*c*) Según Müller-Graupa[6], *superstes* es un eufemismo por «los espíritus de los muertos»: los muertos están siempre vivos; pueden siempre aparecer; de ahí vendrá su cualificación de *superstes,* «superviviente», de donde *superstitio,* «Dämonenwesen, esencia demoníaca» y también «creencia en los demonios»; *superstitiosus* significaría «lleno de elementos demoníacos, poseído por los malos espíritus»; luego, en una época de racionalismo, la palabra habría designado la creencia en los fantasmas. El autor se ha dado cuenta de que su explicación ya había sido propuesta por Schopenhauer, para quien los muertos «sobrevivían» *(superstites)* a su destino; *superstitio* sería la cualidad de los *superstites.*

Esta concepción es completamente gratuita; *superstes* jamás ha tenido relación con la muerte; no se ve que un muerto «sobreviva» de esa manera ni que sea calificado jamás de *superstes.* En la religión romana, si los muertos tienen una vida, no es una vida de supervivencia, sino una vida de esencia distinta. Por último, *superstitio* no designa la creencia en el demonio: esta intrusión de lo demoníaco y de lo demónico en la noción de *superstitio* es una pura visión del espíritu.

*d*) Se han buscado otras explicaciones por caminos diferentes. Margadant[7] parte del sentido de «testigo», propio de *superstes* y procede de la misma manera, para *superstitiosus,* del sentido de «adivino, profeta». *Superstes,* de «testigo» habría pasado en *superstitiosus* al sentido de «wahrsagend, profético» por mediación de «qui diuinitus testatur», «aquél que es un testigo de la divinidad». Esta idea resulta extravagante; no hay que introducir la noción de «testimonio» en el dominio de lo divino, ni poner lo jurídico en relación con la videncia. El que está dotado de facultades adivinatorias no es, a ojos de los romanos, un «testigo» de la divinidad como lo será el «mártir» cristiano. Por otra parte, no siempre conseguimos la explicación del sentido propio de *superstitio.*

*e*) Finalmente, una última explicación ha sido propuesta por Flinck-Linkomies[8]: «*superstitio* se ha desarrollado desde el sentido de superioridad (Überlegenheit, *superstare,* estar por encima) por mediación de «poder adivinatorio, brujería», para llegar al sentido de «superstición». No se ve por qué «superioridad» conduce a «brujería», ni como se pasa de «brujería» a «superstición».

He aquí el estado actual del problema. Aquí, como en todos los casos elementales, no puede admitirse una explicación más que si se aplica a todos los sentidos concordándolos de manera razonada y si se basa en la significación exacta de sus elementos componentes.

Tomemos los términos primero y último, *superstes* y *superstitiosus,* puesto que el intermediario *superstitio* no nos da apenas más que un sustantivo ya fijado en el sentido

[*] Sobre el «éxtasis», cfr. Luis Gil, *Los antiguos y la inspiración poética,* Madrid, 1966, pp. 53-64 *(J. S.).*

[6] *Glotta,* XIX, 1930, p. 63.

[7] *Indogermanische Forschungen,* 48, 1930, p. 284.

[8] En la revista *Arctos,* 2, p. 73.

que se trata de aclarar. Hay, en efecto, entre el término de base *superstes* y el derivado segundo *superstitiosus* diferencias que nos informan sobre la significación propia.

¿Cómo *superstes,* adjetivo de *superstare,* puede significar «superviviente»? Esto afecta al sentido de *super,* que no es propia ni solamente «por encima de», sino también «más allá», de forma que recubra, que forme un saliente, según los casos: *satis superque,* es «bastante y más, bastante y más que bastante»; el *supercilium* no es solamente «encima de la ceja», la protege por sobresalir. La noción misma de superioridad no marca lo que está «encima», sino algo más, una progresión en relación a lo que se encuentra debajo. Igualmente *super-stare* es «mantenerse más allá, subsistir más allá», de hecho, más allá de un acontecimiento que ha aniquilado el resto. La muerte ha pasado por una familia; los *superstites* han subsistido *más allá* del acontecimiento; aquél que ha franqueado un peligro, una prueba, un período difícil, y ha sobrevivido es *superstes.* «Yo pido, dice un personaje de Plauto a una mujer, que tú puedas ser siempre *superviviente* a tu marido», *ut viro tuo semper sis superstes* (*Cas.,* 817-818).

No es ése el único empleo de *superstes;* «subsistir más allá» no es sólo «haber sobrevivido a una desgracia, a la muerte», sino también «haber pasado un acontecimiento cualquiera y subsistir *más allá* de este acontecimiento», por tanto, haber sido «testigo». O también «que se mantiene *(stat)* sobre *(super)* la cosa misma, que asiste allí: que está presente». Tal será, en relación al acontecimiento, la situación del *testigo.* Vemos ya aquí la explicación de *superstes* como «testigo» que está muchas veces atestiguado, por ejemplo, en un fragmento de una pieza perdida de Plauto. *Nunc mihi licet quiduis loqui: nemo hic adest superstes* (Plauto *in Artemone apud* Festo, 394, 37): «Ahora, dice el personaje, tengo derecho a decir todo lo que quiero; no hay *testigo,* soy libre de hablar». Este empleo no está aislado y otros testimonios permiten asegurar que es muy antiguo. En Festo, *loc. cit., superstites* significa «los testigos, los presentes»: *superstites, testes, praesentes significat; cuius rei testimonium est quod superstitibus praesentibus ii inter quos contraouersia est uindicias sumere iubentur* «*superstites* significa *testes, praesentes;* la prueba de esto es que aquéllos entre los que se ha planteado un litigio reciben la orden de formular una reivindicación en presencia de testigos, *superstitibus praesentibus*». Cicerón (*Pro Murena,* 12), reproduce una antigua fórmula en uso en la consagración de los caminos: *utrisque superstitibus istam uiam dico,* Servio lo confirma (*ad Aen.* III, 339): *superstes praesentem significat.*

Vemos la diferencia entre *superstes* y *testis.* Etimológicamente *testis* es aquel que asiste como «tercero» *(*terstis)* a un asunto en que hay dos personajes interesados, y esta concepción se remonta al período indoeuropeo común. Un texto sánscrito enuncia: «todas las veces que dos personas estén en presencia, Mitra está ahí como tercera»; así, el dios Mitra es por naturaleza el «testigo». Pero *superstes* describe al «testigo», bien como aquel que «subsiste más allá», testigo al mismo tiempo que *superviviente,* bien como «aquel que está sobre la cosa», que está presente en ella.

Vemos ahora lo que puede y debe significar teóricamente *superstitio,* la cualidad de *superstes.* Será la «propiedad de estar presente» como «testigo». Falta ahora por explicar la relación entre el sentido postulado y el que constatamos históricamente. *Superstitio* se asocia a menudo, en efecto, con *hariolatio,* «predicción, profecía», hecho de ser «adivino»; más a menudo aún *superstitiosus* acompaña a *hariolus,* «adivino». Plauto lo muestra perfectamente. Un parásito tuerto explica su lisiadura: «He perdido mi ojo en un combate»; el otro responde: «Poco me importa que te hayan reventado el ojo en un combate o por un puchero que te hayan tirado a la cara. —¡Có-

mo, exclama el parásito, este hombre es un adivino, ha adivinado exactamente!»; *superstitiosus hic quidem est; uera praedicat* (*Curc.*, 397). La «verdad» es el hecho de «adivinar» aquello a lo que no se ha asistido. Igualmente, *illic homo superstitiosus* (*Amph.*, 322). En el *Rudens*, 1139 y ss., se trata de una mujer; uno de los personajes dice:

> —*Quid si ista aut superstitiosa aut hariolast atque*
> *omnia quidquid inerit uera dicet?*

«¿Y si esta mujer es *superstitiosa* o *hariola* y dice verdaderamente todo lo que hay (en la cajita)?»

> —*Non feret, nisi uera dicet: nequiquam hariolabitur.*

«No lo obtendrá más que diciendo la verdad; la brujería no conseguirá nada.»

Se discierne la solución: *superstitiosus* es aquel que está «dotado de la virtud de *superstitio*», es decir, «*qui uera praedicat*», el adivino, aquel que habla de una cosa pasada *como si hubiera estado realmente allí;* la «adivinación» en estos ejemplos no se aplica al futuro, sino al pasado. *Superstitio* es el don de videncia, *[seconde vue]*, que permite conocer el pasado como si se hubiera estado presente, *superstes*. He ahí por qué *superstitiosus* enuncia la propiedad de «videncia» que se atribuye a los «videntes», aquélla de ser «testigo» de acontecimientos a los que no se ha asistido.

La palabra va constantemente unida en el uso común a *hariolus*, pero es en la lengua de los adivinos donde ha debido adquirir ese sentido de «presencia» (mágica). Por lo demás, es siempre en los vocabularios especiales donde las palabras alcanzan su significación técnica. Tenemos un ejemplo de ello en francés con la palabra *voyant* [vidente], «aquel que está dotado de vista», pero por encima de là vista ordinaria, «dotado de videncia».

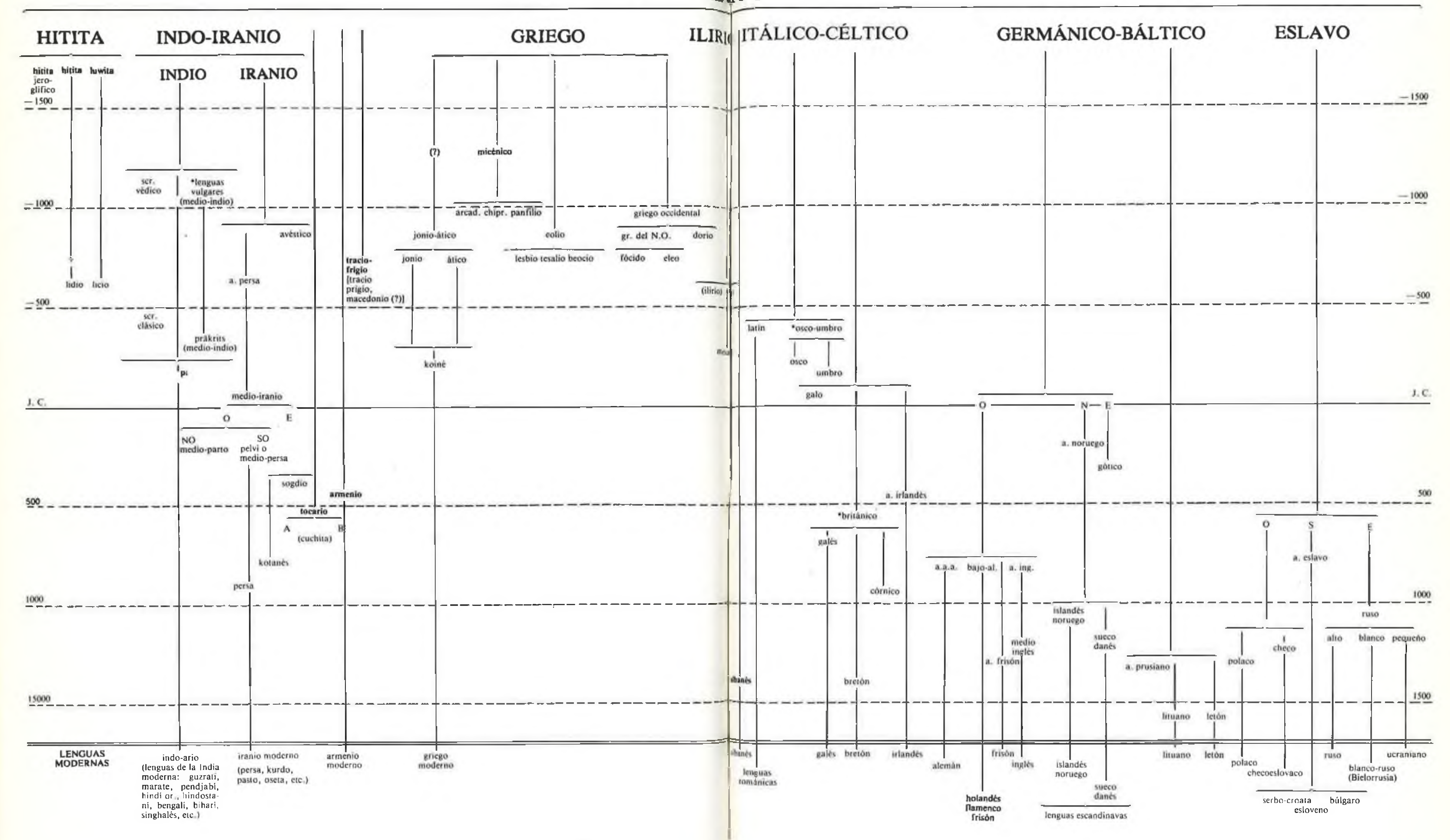
Así, los términos se ordenan regularmente: *superstes*, aquél que puede pasar por «testigo» por haber asistido a una cosa realizada; *superstitio*, «don de presencia», facultad de testimoniar como si se hubiera estado allí; *superstitiosus*, aquel que está dotado de un «don de presencia», que le permite haber estado en el pasado: es el sentido que constatamos en Plauto[9].

Pero, ¿cómo explicar el sentido moderno? En realidad, aparece el último en la historia semántica de la palabra. Del sentido que acabamos de describir —y que ha debido nacer en la lengua de los adivinos— a aquel que nos es familiar, puede trazarse la evolución. Los romanos tenían horror por las prácticas adivinatorias; las consideraban charlatanismo; los brujos, los adivinos eran despreciados, y tanto más cuanto que, en su mayoría, procedían de países extranjeros. *Superstitio*, asociado por ello a prácticas reprobadas, tomó un color desfavorable. Se aplicó desde fecha temprana a prácticas de falsa religión consideradas como vanas y bajas, indignas de un espíritu razonable. Los romanos, fieles a los augurios oficiales, siempre condenaron el recurso a la magia, a la adivinación, a las prácticas consideradas pueriles. Es entonces, en este sentido de «creencias religiosas despreciables», cuando se formó un adjetivo nuevo mediante una nueva derivación a partir de la palabra base: *superstitiosus*, «que se da a la *superstitio*», o se deja influir por ella. De ahí se ha desprendido una nueva idea

[9] Esta solución ha sido esbozada en la *Revue des Études Latines*, 16, 1938, p. 35.

de la *superstitio,* por antítesis con *religio,* y es lo que ha producido este nuevo adjetivo *superstitiosus,* «supersticioso», completamente distinto del primero, antitético de *religiosus* con la misma formación. Pero es la visión ilustrada, filosófica, de los romanos racionalizantes la que ha disociado la *religio,* el escrúpulo religioso, el culto auténtico, de la *superstitio,* forma degradada, pervertida de la religión.

De este modo se precisa el lazo entre los dos valores sucesivos de *superstitio,* que primero refleja el estado de las creencias populares, y, luego, la actitud de los romanos tradicionales respecto a esas creencias.



INDO-EUROPEO
HITITA
INDO-IRANIO
GRIEGO
ITÁLICO-CÉLTICO
GERMÁNICO-BÁLTICO
ESLAVO
hitita jero-glífico
hitita
luwita
INDIO
IRANIO
— 1500
— 1000
— 500
J. C.
500
1000
1500
ser. védico
*lenguas vulgares (medio-indio)
avéstico
lidio
licio
a. persa
ser. clásico
prākrits (medio-indio)
medio-iranio
O
E
NO medio-parto
SO pelvi o medio-persa
sogdio
armenio
tocario
A
B
(cuchita)
kotanés
persa
tracio-frigio [tracio prigio, macedonio (?)]
(?)
micénico
arcad. chipr. panfilio
jonio-ático
eolio
jonio
ático
lesbio tesalio beocio
koiné
griego occidental
gr. del N.O.
dorio
fócido
eleo
(ilirio)
latín
*osco-umbro
osco
umbro
galo
a. irlandés
*británico
galés
córnico
bretón
O
N— E
a. noruego
gótico
a.a.a.
bajo-al.
a. ing.
islandés noruego
sueco danés
medio inglés
a. frisón
a. prusiano
lituano
letón
O
S
E
a. eslavo
ruso
polaco
checo
alto
blanco
pequeño
LENGUAS MODERNAS
indo-ario (lenguas de la India moderna: guzrati, marate, pendjabí, hindi or., hindostani, bengali, bihari, singhalés, etc.)
iranio moderno (persa, kurdo, pasto, oseta, etc.)
armenio moderno
griego moderno
lenguas románicas
galés
bretón
irlandés
alemán
holandés flamenco frisón
frisón
inglés
islandés noruego
sueco danés
lenguas escandinavas
lituano
letón
polaco
checoeslovaco
ruso
blanco-ruso (Bielorrusia)
ucraniano
serbo-croata
esloveno
búlgaro

# NOTA BIBLIOGRÁFICA

El cuadro anterior —donde las lenguas están mencionadas aproximadamente por la fecha de sus primeros testimonios (véase escala cronológica en los márgenes derecho e izquierdo)— ha sido establecido a partir de la obra de A. MEILLET y M. COHEN, *Les langues du Monde,* nueva edición, 1952, capítulo I: «Langues indo-européens» (redacción de J. Vendryes, primera edición, 1924, revisada y puesta al día por E. Benveniste). El lector puede remitirse a esa obra para consultar mapas lingüísticos, completar y precisar el cuadro anterior, así como la bibliografía que viene a continuación. (En el cuadro no figuran: el *tracio* y el *frigio,* que ya no se reúnen, como hasta hace poco, en un grupo «tracio-frigio»; el véneto, considerado durante mucho tiempo como una lengua iliria, pero que de hecho pertenece al grupo itálico; el etrusco, que tiene posibilidades de ser una lengua emparentada con el hitita.)

## INDOEUROPEO Y MÉTODO COMPARATIVO

A. MEILLET, *Les dialectes indo-européens,* París, 1908, 2.ª ed., 1922, nueva reimpresión, 1950.
A. MEILLET, *Introductión à l'étude comparative des langues indo-européens,* 8.ª ed., París, 1937.
A. MEILLET, *La méthode comparative en linguistique historique,* Oslo y París, 1925.
J. POKORNY, *Indogermenaisches etymologisches Wörterbuch,* Berna, 1949-1959.
O. SCHRADER y A. NEHRING, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde,* 2.ª ed. publ. por A. Nehring, Berlín, 1917-1929.
G. DEVOTO, *Origini indoeuropee,* Florencia, 1963.

## INDOARIO

M. MAYRHOFER, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen,* Heidelberg, 1953 y ss.

## IRANIO

CHR. BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch,* Estrasburgo, 1904.

## GRIEGO

H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch,* Heildeberg, 1954 y ss.

## LATÍN

A. ERNOUT y A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine,* 4.ª ed. rev. y corr., París, 1959.
J. B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch,* Heildeberg, 1938.

## GERMÁNICO (GÓTICO)

S. FEIST, *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache,* 3.ª ed., Leyde, 1939.
F. MOSSÉ, *Manuel de la langue gotique,* París, 1942, 2.ª ed., 1956.

## BÁLTICO (LITUANO)

E. FRAENKEL, *Litauisches etymologisches Wörterbuch,* Heildeberg, 1955 y ss.

## ESLAVO

M. VASMER, *Russisches etymologisches Wörterbuch,* Heildelberg, 1950 y ss.

No hemos podido utilizar varias obras aparecidas durante la impresión:

P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* tomo I (A-Δ), París, 1968.
L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique,* París, 1968.
G. DUMÉZIL, *Idées romaines,* París, 1969.

# ÍNDICE DE MATERIAS

(La abreviatura c. significa *como*)

# ÍNDICE DE PALABRAS ESTUDIADAS*

## INDOEUROPEO



* Para todas las lenguas se ha utilizado el alfabeto y el orden alfabético latino. No obstante, las consonantes diacríticas van después de las no diacríticas correspondientes (p. ej., ś después de s) θ, Φ después de t, y ə después de e. En la clasificación alfabética no se ha tenido en cuenta la cantidad de los vocales.

## HITITA



## LICIO



## LIDIO



## INDIO

(salvo indicación: sánscrito)

## IRANIO

### 1. *Avéstico*

IRANIO

1. *Avéstico*

## 2. *Antiguo persa*

3. *Medio iranio*



4. *Iranio moderno*

(salvo indicación: persa)



«TOKARIO»



ARMENIO

TRACIO



FRIGIO



GRIEGO

(mic.: micénico; biz.: griego bizantino; G. M.: griego moderno)

## ILIRIO



## ALBANES



## ITALICO

### 1. *Latín*

2. *Umbro*



3. *Volsco*



4. *Osco*



5. *Véneto*



6. *Lenguas románicas*

(salvo indicación: francés)

## CELTICO

### 1. *Galo*



### 2. *Irlandés*

(salvo indicación: antiguo-irlandés)



### 3. *Galés y bretón*

## GERMÁNICO

### 1. *Gótico*

2. *Nórdico*

a) Antiguo-noruego



b) Lenguas escandinavas

(salvo indicación: antiguo islandés)

### 3. *Alto-alemán*

#### a) Antiguo y medio alto alemán

(salvo indicación: antiguo-alto-alemán)



#### b) Alemán moderno

3. *Frisón*



3. *Inglés*

a) Antiguo y medio inglés

(salvo indicación: antiguo inglés)

b) Inglés moderno



BALTICO

1. *Antiguo prusiano*



2. *Letón*



3. *Lituano*

## ESLAVO

### 1. *Eslavo meridional*

(salvo indicación: antiguo eslavo)

2. *Eslavo occidental*



3. *Ruso*



## LENGUAS NO INDOEUROPEAS

1. *Chino*



2. *Etrusco*



3. *Fino-ugrio*

# ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

## GRIEGO

## GÓTICO Y GRIEGO



## LATÍN

## UMBRO



## SÁNSCRITO

## IRANIO

### a) *Avéstico*



### b) *Antiguo persa*

# ÍNDICE

### Libro 2. El vocabulario del parentesco



### Libro 3. Los estatutos sociales



## SEGUNDA PARTE

### Libro 1. La realeza y sus privilegios



### Libro 2. El derecho



### Libro 3. La religión

ESTE LIBRO
SE ACABO DE IMPRIMIR
EN LOS TALLERES GRAFICOS
DE ARQUILLOS, S. A.
EN FUENLABRADA (MADRID)
EN EL MES DE AGOSTO DE 1983